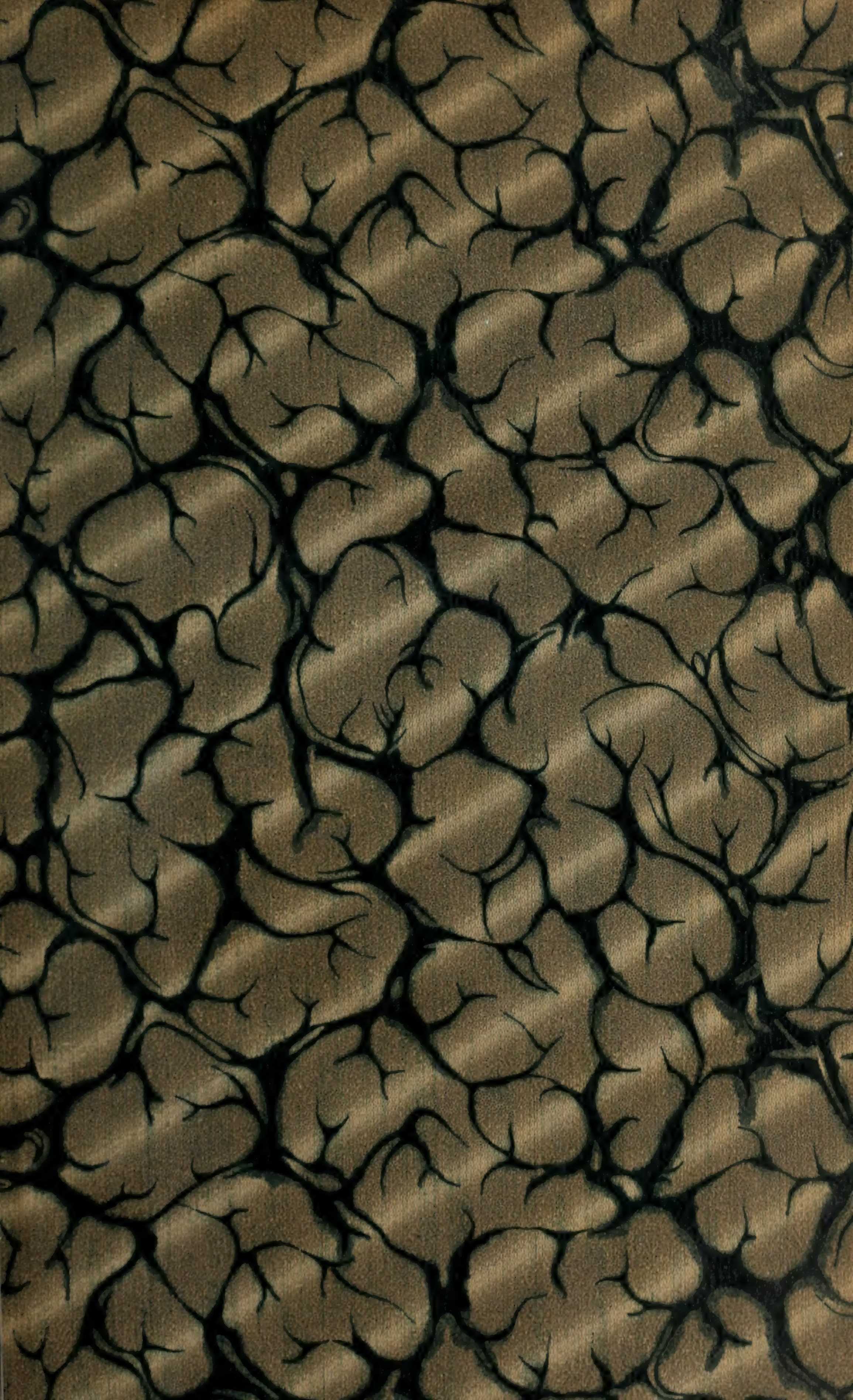






HISTOIRE

DE LA

SCIENCE POLITIQUE

DANS SES RAPPORTS AVEC LA MORALE

II

HISTOIRE
DE LA
SCIENCE POLITIQUE
DANS
SES RAPPORTS AVEC LA MORALE

PAR

PAUL JANET

MEMBRE DE L'INSTITUT, PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques
et par l'Académie française

CINQUIÈME ÉDITION
REVUE D'APRÈS LES NOTES LAISSÉES PAR L'AUTEUR
ET PRÉCÉDÉE
D'UNE NOTICE SUR LA VIE ET LES TRAVAUX DE PAUL JANET
Par G. Picot, Secrétaire perpétuel de l'Académie des Sciences morales et politiques

---

TOME DEUXIÈME

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés
pour tous pays.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

DEC 18 1931

2785

LIVRE TROISIÈME

RENAISSANCE ET RÉFORME

(SUITE)

CHAPITRE III

LA POLITIQUE PROTESTANTE

Morale et politique de Luther. — Sa théorie de la grâce. — Sa lettre aux paysans; ses idées sur l'insurrection; sa théorie du spirituel et du temporel. — Politique de Mélanchton; sa polémique contre les anabaptistes; défense de l'autorité civile; sa doctrine sur la propriété; son opinion sur la liberté de conscience. — Castalion et Théodore de Bèze. *Du droit de punir les hérétiques;* trois points : 1° faut-il punir l'hérésie? 2° le droit de punir appartient-il au magistrat civil? 3° la peine doit-elle être la peine de mort? arguments de Castalion; réponses de de Bèze. — Calvin : sa théorie du gouvernement civil; son opinion sur les diverses formes du gouvernement. — François Hotman : *Franco-Gallia.* — Hubert Languet : *Vindiciæ contrà tyrannos;* théorie du contrat; double contrat : 1° entre Dieu, le roi et le peuple; 2° entre le peuple et le roi. Droit de non-obéissance. Droit de résistance. A qui appartient ce droit? Réponse aux objections. Des divers cas où ce droit est légitime. De la loi. Du pouvoir du roi. De la propriété des biens. De la tyrannie. — Buchanan, *De jure regni apud Scotos.* — Althusius, *Politica methodice digesta.*

Le XVI[e] siècle est le vrai commencement des temps modernes : siècle de luttes et de discordes, mêlée confuse des sectes, des écoles et des partis, laboratoire ardent et tumultueux, où s'opèrent à la fois sans méthode et sans ordre les

transformations les plus contraires, le xvie siècle, sans avoir rien amené à terme, a tout commencé, a tout entrepris, et il a nourri des débris de son génie impatient et démesuré les siècles suivants qui le méconnaissaient et le dédaignaient.

Le xviie siècle, en effet, du haut de sa fière et pleine majesté, semble ignorer presque complètement le xvie, et se persuade qu'il est lui-même l'accomplissement des temps. Le xviiie siècle, dans l'ardeur de ses luttes et dans l'orgueilleux enivrement de ses espérances, croit que tout commence avec lui, et enveloppe le xvie siècle dans l'accusation de barbarie dont il flétrissait le moyen âge. C'est de nos jours seulement, que l'on est remonté jusqu'au xvie siècle pour chercher l'origine des idées que le xviiie et la Révolution ont répandues dans l'Europe. C'est ainsi que ce siècle est devenu une sorte de champ de bataille, où se rencontrent les amis et les ennemis de la société moderne. C'est là qu'a commencé, selon les uns, la dégénération, selon les autres, la régénération de la société européenne : c'est là qu'est le berceau de nos libertés, ou de notre anarchie, selon le point de vue que l'on choisit. La foi divisée, l'opinion individuelle remplaçant l'autorité sacrée de la tradition, les particuliers discutant les gouvernements, et le peuple se mettant au-dessus de ses chefs naturels, par conséquent toute hiérarchie détruite, le respect anéanti, l'autorité humiliée, et enfin l'ordre social renversé, voilà les maux qu'a produits le xvie siècle : ainsi parlent ses adversaires. Mais ses admirateurs le louent au contraire d'avoir ramené la religion à sa source, la conscience; d'avoir subordonné l'autorité à la raison, et soumis le préjugé à l'examen, d'avoir osé discuter les titres des souverainetés établies et d'avoir rappelé aux chefs des peuples qu'ils sont des magistrats et non des maîtres. Tel est le conflit que soulève encore le xvie siècle à l'heure qu'il est; et ce n'est pas seulement une querelle d'érudits, mais un problème présent et ardent, qui met en éveil les passions les plus vives de notre temps.

Ce n'est pas toutefois dans la philosophie morale qu'il faut

chercher la grandeur et l'originalité de ce siècle; c'est surtout dans la théologie et dans la politique; et de ces deux grandes passions, c'est la première qui a déterminé l'autre. C'est la théologie qui, mettant l'Europe en feu, partageant les peuples, divisant les sujets et les rois, amena les partis à combattre par la plume en même temps que par les armes, à rechercher leurs droits et à les discuter, à mesurer les limites du devoir d'obéissance ou du droit de résistance, et enfin à examiner l'origine des souverainetés et des gouvernements. C'est donc de la Réforme que sont nés les grands débats politiques qui ont rempli les trois derniers siècles et dont la dernière explosion a été la Révolution de 1789.

LUTHER. — Rien de plus contraire à la vérité que de voir dans Luther une sorte de philosophe, défenseur du libre examen, discutant la religion comme une œuvre humaine, jaloux de la rendre plus simple, plus claire, moins révoltante pour la raison. Luther est avant tout un théologien. Son plus grand grief contre l'Église romaine, c'est d'avoir changé la religion en philosophie, d'avoir placé la foi, qui pour lui est tout le christianisme, au milieu des autres vertus comme ses égales (1); d'avoir substitué une religion formelle et littérale à la religion vive et intérieure des apôtres et de saint Paul. La religion, pour Luther comme pour Gerson, est une œuvre d'expériences intérieures, et non d'études logiques et de subtiles dissertations : « Pour moi, dit-il, agité par de misérables tentations, je puis espérer avoir recueilli quelques gouttes de foi, et j'en parlerai sinon avec plus d'élégance, du moins avec plus de solidité que ces disputeurs littéraux et subtils, qui en ont disserté jusqu'à présent, sans se comprendre eux-mêmes (2). » La théologie scholastique paraissait donc à Luther et à ses disciples une sorte de pharisaïsme. Il préférait de beaucoup la théologie mystique, mais la trouvait encore trop

(1) Luther, *De libert. christ.* Fidem inter virtutes, seu socias, numerant.
(2) *Ibid.* Litterales disputatores.

esclave de la scholastique. Les âmes pieuses de ce temps-là avaient soif de l'esprit que les docteurs avaient étouffé sous la lettre. Là fut le secret de la puissance de Luther, qui ne s'expliquera jamais suffisamment par de petites passions. Nous n'avons pas à discuter sa théologie. Mais on ne peut nier qu'en réveillant l'esprit religieux, et l'ardeur de la foi, Luther n'ait grandement servi à renouveler le christianisme, je ne dis pas seulement dans le sein de la Réforme, mais dans l'Église orthodoxe elle-même, régénérée par la lutte.

En elle-même, la théologie morale de Luther est bien plus contraire à la philosophie que la théologie scholastique. Car elle n'est au fond que la négation de la morale naturelle. Elle repose sur deux principes : 1° que la volonté de l'homme n'est point libre, mais esclave; 2° que toutes les actions morales, qui ne dérivent que de la volonté de l'homme, sont des péchés (1). Or ces deux principes sont le renversement de toute philosophie morale. Si la volonté est naturellement esclave, il n'y a pas pour elle de loi naturelle; si toutes les actions naturelles sont des péchés, il n'y a point de vertu. Il est vrai que Luther, après avoir proclamé l'esclavage de la volonté, la relève de ce joug par la grâce et par la foi, et qu'il déclare que le chrétien est la plus libre des créatures de Dieu (2). Mais cette liberté surnaturelle, obtenue par l'action divine de Dieu sur l'âme, ne peut pas être l'objet de l'examen et de la démonstration philosophique, et ce couronnement de la doctrine confirme ce que nous avons dit : c'est que, dans la doctrine de Luther, la morale se confond absolument avec la théologie (3).

(1) Luth., *Oper. lat.*, I, p. 55-56.
(2) *De libert. christiana.*
(3) La conséquence évidente de ces principes eût été le sacrifice absolu de la philosophie. Heureusement ces idées étroites et absolues furent tempérées par celui qui, après Luther, devint le chef de l'Église, et dont l'esprit distingué et le caractère conciliant ont mérité les symathiques éloges de Bossuet, le savant et judicieux Mélanchton. Cet excellent esprit sentit bien que ce serait perdre la cause de la Réforme que de la séparer tout à fait de la philosophie, ou de la

On ne voit pas, en effet, que ces principes théologiqu entraînassent par eux-mêmes les conséquences politiques qu'on leur attribue d'ordinaire. Le vrai principe de Luther est celui-ci : la volonté est esclave par nature; l'homme n st libre que par la grâce de Dieu. Quel rapport cette liberté surnaturelle, obtenue par une sorte de miracle, pouvait-elle avoii avec la liberté politique et l'égalité sociale? On invoque tou jours le libre examen, comme le principe protestant par excellence. Je crois ici qu'il faut s'entendre. Le libre examen a été pour Luther un moyen, et non un principe. Il s'en est servi et était contraint de s'en servir pour établir son vrai principe, qui était la toute-puissance de la foi et de la grâce. Ce qu'il reprochait à l'Église catholique, ce n'était point de ne pas assez accorder à l'homme, mais de lui accorder trop et de diminuer la part de Jésus-Christ. Cette doctrine, en elle-même, est bien loin d'être favorable au libre examen; et si on la suppose universellement adoptée, loin de le favoriser, elle l'étoufferait nécessairement. Mais étant alors nouvelle, ou du moins contraire à la doctrine régnante, elle ne pouvait être établie que par la discussion et par la critique. L'examen fut donc pour Luther une nécessité de sa position, et non pas un but. Son but était d'établir la doctrine de la grâce, et non le droit d'examen, et l'on ne peut supposer que son dessein fût de préparer des Carlostadt, des Zwingle et des Calvin. Mais l'exemple qu'il a donné, d'autres le suivirent, et l'on établit

compromettre par une alliance inconsidérée avec ces philosophies nouvelles et téméraires, qui de toutes parts aspiraient à prendre la place du péripatétisme. « Mépriser l'utilité de la science serait une barbarie, dit-il, et le dédain des connaissances libérales est une injure envers Dieu, qui a donné au genre humain le doux ornement des arts. « *Omnis honestarum artium contemptus contumelia est adversus Deum.* » Il voulut donc réconcilier la foi avec la philosophie des écoles, et il entreprit à sa manière le même travail que saint Thomas, et toute la philosophie du moyen âge, l'union d'Aristote et de l'Évangile. C'est l'objet de l'*Epitome philosophiæ moralis* de Mélanchton, qui mérite d'être cité et consulté avec intérêt, beaucoup moins pour son originalité propre, que comme une tentative curieuse de reconciliation entre la philosophie et la théologie, dans un temps et dans une Église fort peu disposés aux transactions.

contre lui la doctrine de l'Eucharistie, comme il avait établi celle de la grâce. C'est ainsi que le libre examen s'imposa au protestantisme. L'accessoire devint le principal, et la forme dévora plus ou moins le fond.

Il en fut de même dans les questions politiques et sociales. La liberté spirituelle du chrétien n'entraînait pas du tout, comme conséquence nécessaire, la liberté temporelle du serf ou du sujet. C'est pourquoi Luther, choisi comme arbitre entre les paysans et les seigneurs, prenait parti contre les paysans, quelque justes que fussent leurs demandes (1) : « Vous voulez affranchir, leur disait-il, vos personnes et vos biens. Vous convoitez le pouvoir et les biens de la terre. Vous ne voulez souffrir aucun tort. L'Évangile, au contraire, n'a nul souci de ces choses, et place la vie extérieure dans la souffrance, l'injustice, la croix, la patience, et le mépris de la vie, comme de toute affaire de ce monde... Souffrir ! souffrir ! La croix ! la croix ! Voilà la loi qu'enseigne le Christ ! Il n'y en a pas d'autre (2). » Paroles admirables, sans doute, mais désespérantes pour l'opprimé, et qui nous montrent la différence qu'il faut faire entre l'esprit de la Réforme des premiers temps, et l'esprit philosophique qui s'y mêla plus tard. Luther reconnaît que les demandes des paysans « ne sont point contraires au droit naturel et à l'équité ». Mais ce qui leur est contraire, c'est de vouloir les arracher à l'autorité par la violence. « Nul n'est juge dans sa propre cause, dit-il, les fautes de l'autorité n'excusent pas la révolte. Tout homme n'est point appelé à

(1) Il est injuste de confondre les réclamations des paysans, au temps de Luther, avec les utopies subversives des anabaptistes. Voici quels étaient les articles de la pétition des paysans. Ils demandaient : qu'on leur permît la chasse et la pêche ; — qu'on modérât les corvées ; — qu'il leur fût permis de posséder des fonds de terre en propre et de prendre à bail les terres d'autrui ; — que les impositions n'excédassent pas les revenus des fonds ; — qu'on fît cesser les usurpations des prés et des pâturages communs que la noblesse s'attribuait aux dépens des vassaux ; — que l'habitude de payer un droit au seigneur à la mort du père de famille fût abolie, etc. Toutes ces réclamations n'avaient rien que de légitime.

(2) *Lettre aux paysans.* Voy. *Mémoires de Luther*, par M. Michelet.

punir les méchants. L'autorité de l'Écriture vient ici à l'appui. « Que toute âme soit soumise aux puissances supérieures. Quiconque prend l'épée périra par l'épée. » Luther va plus loin encore; et, attaquant jusqu'aux principes mêmes qu'il déclarait tout à l'heure conformes au droit naturel, il prend parti pour le servage en s'appuyant sur l'exemple des patriarches, et sur l'autorité de saint Paul (1). Enfin il conclut, avec beaucoup de justesse, en disant : « Cessez de parler de droit chrétien, dites plutôt que c'est le droit naturel, le droit humain que vous revendiquez. »

Luther était donc au moins indifférent, pour ne point dire hostile aux réformes sociales qui prétendaient s'autoriser de ses principes, et s'introduire à l'ombre de son nom.

Enfin, il est tellement partisan de l'ordre établi, qu'il ne veut pas même d'une réforme religieuse, si elle n'est pas provoquée, déterminée, réalisée par le prince : « Tourne tes regards vers l'autorité, dit-il à l'homme du peuple ; tant qu'elle ne met pas la main à l'œuvre, et qu'elle ne commande pas, laisse reposer ta main, ta langue et ton cœur, et ne te mêle de rien. Mais si tu peux décider l'autorité à se mettre à l'œuvre et à ordonner, fais-le. Si elle ne veut pas, tu ne voudras pas non plus. Si tu persistes néanmoins, tu es déjà injuste et pire que l'autre parti. Je tiendrais toujours avec le parti, quelque injuste qu'il soit, qui subit la révolte, et contre le parti, quelque juste qu'il soit, qui la fait (2). » Luther va plus loin encore sur ce point que la théologie scholastique : celle-ci admettait au moins la résistance pour une cause juste contre une cause injuste. Luther n'admettait pas que ces deux circonstances pussent jamais justifier l'insurrection : « L'insurrection, dit-il, n'est bonne en aucune manière, elle n'amène jamais l'amélioration que l'on cherche par elle. L'insurrection n'a pas

(1) *Lettre aux paysans.* Abraham et les autres patriarches n'ont-ils pas eu aussi des serfs ? Lisez saint Paul : « L'empire de ce monde ne peut subsister dans l'égalité des personnes. »

(2) Luth. *Œuvr. Hall.* 1744, t. X, p. 604. — *Schrift an den Christlichen Adel deutscher Nation.*

de discernement, et d'ordinaire elle frappe les innocents plutôt que les coupables. Aussi la révolte n'est-elle jamais juste, si juste qu'en soit le motif. Elle produit plus de mal que de bien, comme dit le dicton, *le mal produit le pire.* L'autorité et le glaive, dit saint Paul (*Rom.*), sont institués pour punir les méchants et protéger les bons, et empêcher la révolte. Mais quand se lève le seigneur *Omnes*, il ne sait ni trouver, ni tenir la distinction entre les bons et les méchants. Il frappe dans la masse au hasard (1), et ne peut rien faire sans commettre les plus grandes iniquités (2). »

A vrai dire, les doctrines politiques de Luther ne furent pas seulement déterminées par ses principes, mais encore par les intérêts et les circonstances. C'est sur le pouvoir civil qu'il pouvait compter pour accomplir sa réforme. De là, la nécessité pour lui de le défendre, d'une part contre le peuple, de l'autre contre l'Église. A ce dernier point de vue, il est le continuateur de ces grands polémistes du moyen âge, qui défendirent l'empire contre le sacerdoce, les Dante, les Ockam, les Marsile de Padoue.

Ne reconnaît-on pas les principes d'Ockam dans ces éloquentes paroles ? « Le pape n'est pas le vicaire de Jésus-Christ ressuscité, mais de Jésus-Christ vivant sur cette terre. Car le Christ glorifié n'a pas besoin de vicaire. Il est assis là-haut ; il

(1) *Schläget in den Haufen, wie es trifft.*

(2) *Ibid., Ibid., Dritte Mauer*, p. 413. — Un auteur catholique, M. Thonissen (le *Socialisme depuis l'antiquité*, Paris, 1852, tome I, p. 171), dit que Luther a posé les principes du radicalisme révolutionnaire, pour avoir dit quelque part : « Il n'y a point de chef ni de supérieur parmi les chrétiens, sinon le Christ seul et unique. Et quelle autorité pourrait exister là, puisque tous sont égaux, ont les mêmes droits, le même pouvoir, le même honneur ? » Mais il s'agit de savoir si Luther parle ici au point de vue temporel ou au point de vue spirituel. Il est très vrai qu'en Jésus-Christ il n'y a point de maître ; et saint Paul l'avait déjà dit. Ce qui semble prouver que Luther parlait dans le même sens, c'est qu'il ajoute : « Le titre des prêtres et des évêques n'est pas une autorité ou un pouvoir, mais un service ou une charge. » C'est précisément le langage même des papes lorsqu'ils s'appelaient eux-mêmes les serviteurs des serviteurs de Dieu (Voir *Œuvres* de Luther, éd de Iéna, IIe part., p. 205).

voit, il sait, il fait et il peut tout. Le pape ne peut être que le vicaire du Christ humilié, de celui qui a passé sur la terre en prêchant, en souffrant, en travaillant et en mourant. Mais ils renversent les termes ; ils prennent du Christ la forme triomphante, et en donnent le pouvoir au pape ; et ils oublient complètement le Christ humilié (1). » Non seulement Luther combat avec Ockam l'envahissement du pouvoir ecclésiastique ; mais, comme Wiclef et Jean Huss, il donne au pouvoir civil une partie du pouvoir spirituel. Selon lui, la distinction des deux ordres, l'ordre spirituel et l'ordre temporel, est artificielle. « Tous les chrétiens sont de l'ordre spirituel, et ne diffèrent que par la diversité des fonctions : les fonctions du pouvoir civil sont de punir les méchants et de récompenser les bons. Il doit donc exercer ses fonctions dans toute la chrétienté, sans en excepter le pape, les évêques, les prêtres, etc. S'il suffisait pour arrêter le pouvoir, et l'empêcher d'exercer ses fonctions, de lui opposer qu'il est au-dessous de celui des confesseurs, et en général de l'ordre ecclésiastique, il faudrait empêcher également les cordonniers, les tailleurs, les charpentiers, les paysans, etc., de fournir des habits, des souliers, ou même à boire et à manger, et enfin de payer fermage aux ecclésiastiques »(2). Par conséquent, quand les circonstances l'exigent, et que le pape scandalise la chrétienté, celui qui le premier aura le pouvoir devra, en sa qualité de membre fidèle du corps, faire en sorte qu'un concile véritablement libre se réunisse. Or, personne ne pourra le mieux faire que le pouvoir temporel, car il appartient à des *cochrétiens* (3), et il doit accomplir la fonction qui lui a été donnée par Dieu, partout où il le juge nécessaire et utile. Ne serait-il pas étrange, s'il éclatait un incendie dans une ville, que personne ne s'en occupât, et que tout le monde laissât brûler ce qui brûle, sous prétexte que l'incendie a commencé dans la maison même du

(1) *Ibid.*, p. 341.
(2) *Ibid.*, p. 300 ; p. 306. *Vierte Gebot*, c. 13.
(3) *Mitchristen*, *mitpriester*, *mitgeistlich*, *mitmächtig*.

bourgmestre? Combien serait-il plus étrange encore qu'il en fût ainsi dans la ville spirituelle du Christ, s'il éclatait un incendie de scandale, fût-ce dans le gouvernement du pape ou partout ailleurs (1). » Ainsi, puisque le pouvoir temporel est une partie du corps chrétien, il est par là même de l'état spirituel, tout en exerçant une œuvre corporelle.

Cette confusion nouvelle du spirituel et du temporel devait rendre aussi difficile aux protestants qu'aux catholiques la solution de la question de la liberté de conscience. Il y a sans doute de très belles paroles dans Luther, comme dans Calvin, en faveur de cette liberté; mais ce sont des plaidoyers de circonstance; et la force des principes a presque toujours et presque partout entraîné la Réforme à une intolérance égale à celle du catholicisme. Luther dit avec une raison admirable: « C'est par les Écritures et non par le feu qu'il faut convaincre les hérétiques. Si c'était avoir du talent que de vaincre les hérétiques par le feu, le bourreau serait le plus grand docteur de la terre. Il suffirait de brûler son adversaire après s'en être rendu maître par la force (2). » Mais ces belles paroles prononcées par Luther au commencement de la lutte, lorsqu'il n'était encore qu'un hérétique, et qu'il voyait devant lui le sort de Jean Huss, ne sont pas une doctrine, et n'établissent pas suffisamment le droit de confesser sa foi, et même de se tromper au point de vue religieux, sans que l'État puisse intervenir. Cette question ne se présente pour une doctrine que lorsqu'elle est triomphante. Jusqu'à la victoire elle est nécessairement pour la liberté. Les Églises, comme les partis, ne peuvent se juger que lorsqu'elles ont réussi.

Si Luther avait vu avec peine les paysans se servir de ses principes pour élever de justes réclamations contre les abus du pouvoir féodal, ce dut être avec indignation qu'il vit les mêmes principes invoqués par les anabaptistes pour détruire l'ordre de la société civile. En effet, parmi les articles des

(1) *Ibid.*, 313.
(2) *Ibid.*, p. 374.

paysans, il n'en est guère que nous ne puissions considérer aujourd'hui comme justes : c'est une protestation modérée contre les abus féodaux. Mais les articles des anabaptistes paraissaient être le renversement de tout ordre social (1). Je ne parle pas de cet article chimérique par lequel ils défendaient de tenir l'épée, et que, par une singulière contradiction, ils soutenaient les armes à la main, mais de ceux qui posaient en principe l'abolition des magistratures et de la communauté des biens.

Mélanchton. — Le doux et savant Mélanchton s'arma contre ces fanatiques de l'autorité de l'Écriture et du raisonnement.

Il faut distinguer, dit-il, l'Évangile et l'ordre politique (2). L'Évangile enseigne la justice intérieure ; il n'abolit pas l'ordre politique. Les magistratures ne viennent pas seulement de la *volonté permissive* de Dieu, comme on dit qu'il permet les maux. Quoique ce soient des créations de la nature humaine, cependant la raison ne pourrait suffire à maintenir l'ordre au milieu des impies, si elle n'était soutenue par le secours de Dieu. Les gouvernements sont donc l'œuvre de Dieu, comme les révolutions des saisons, le cours du soleil, la fécondité de la terre. C'est lui qui a dit aux rois : Vous êtes des dieux, c'est-à-dire, vous régnez par mon autorité. De même que les géants ont tenté de faire la guerre au ciel, de même les moines ont entrepris de faire la guerre à toute la nature, en croyant que la perfection consistait dans le renoncement à toute propriété et en préférant leur genre de vie à la vie civile, qui avait été approuvée et ordonnée par Dieu. Telle est aussi l'erreur des anabaptistes, qui pensent qu'il est interdit d'exercer des magistratures, de porter les armes,

(1) Il faut dire que les doctrines des anabaptistes nous sont très mal connues (Voir Sudre, *Histoire du communisme*, ch. VIII, IX, X). Bayle, dans son article *Anabaptiste*, ne parle que de la résistance aux magistrats, mais non de la communauté des biens ; et il réfute ce que l'on a dit de la communauté des femmes. Il est certain que les anabaptistes sont devenus une des sectes les plus douces et les plus paisibles du protestantisme.

(2) *Oper. Melanchtoni*, éd. Bretschneider, t. XII. *Disputationes de rebus politicis*, p. 683.

d'exercer la justice, de prêter serment. De même qu'il est permis aux chrétiens de jouir de l'air et de la lumière, et de tous les bienfaits de Dieu, il leur est permis de jouir des institutions politiques, qui viennent également de Dieu. Il faut éloigner les hommes de ces opinions superstitieuses, fanatiques et séditieuses, qui attaquent la dignité des choses civiles (*dignitatem rerum civilium*) (1).

En disant que Dieu est l'auteur des institutions politiques, on ne veut pas dire qu'il ait institué une monarchie civile, c'est-à-dire ordonné d'obéir à un seul monarque. Non, il a seulement ordonné d'obéir aux rois et aux magistrats existants. Ainsi, ce n'est pas la volonté immédiate de Dieu, ou la consécration du souverain pontife qui a fondé l'empire de Charlemagne : c'est le droit de la guerre. C'est la *prescription* qui maintient cet empire parmi les Germains (2). L'Écriture sainte, dans le livre de Samuel, nous atteste que Dieu approuve toutes les formes de gouvernement civil, qui sont conformes à la raison : ici la liberté, là la servitude, et tous les degrés dans la survitude. La liberté n'est pas l'anarchie. Elle consiste en ce que les hommes soient gouvernés par un droit déterminé, et que la puissance des rois soit limitée par les lois. La politique de Moïse n'est pas plus pour nous que la politique de Solon. Il est permis de préférer les lois romaines aux lois de Moïse : c'est l'erreur de Carlostadt et de ses disciples de soutenir qu'il faut tout juger par Moïse, et que les impies ne peuvent exercer aucune domination (3).

Dans un autre de ses écrits, dans sa *Morale*, où il établit le fondement du droit naturel (4), Mélanchton établit l'origine divine du gouvernement civil sur une raison remarquable : « Le nerf de la puissance politique, dit-il, est le supplice capital (5). » Or, l'homme n'aurait jamais ce droit de tuer un

(1) *Oper. Melanchtoni*, t. XII, p. 699.
(2) *Ibid.*, t. XII, p. 711.
(3) *Ibid.*, t. XII, p. 712-3.
(4) *Epitome philosophiæ moralis*, liber II.
(5) *Ibid.* ch. IV, *De Expressa politicæ potestatis institutione* --

autre homme, même coupable, s'il ne s'y sentait poussé par un ordre divin. Cet ordre est contenu dans ces paroles que Dieu a dites à Noé : « Si quelqu'un répand le sang humain, que son sang soit répandu par l'homme. » Quelques auteurs, dit Mélanchton, se sont trop froidement exprimés, en disant que l'autorité de la puissance politique repose sur ce que l'intelligence de la loi et de l'ordre, dans la raison humaine, est l'œuvre de Dieu. Cela est vrai, mais l'autorité des gouvernements est plus éclatante encore, si l'on en montre dans l'Écriture l'institution et la confirmation expresse.

Tout en attribuant à Dieu l'origine du pouvoir politique, Mélanchton ne va pas jusqu'à déclarer qu'il soit absolu, et il excepte au moins de cette domination souveraine les propriétés particulières. Il défend à la fois le droit de propriété et contre les anabaptistes qui le niaient absolument, et prétendaient que tout est à tous, et contre les absolutistes extrêmes, qui avancent que tout est au roi. La distinction des propriétés est de droit divin (1). Sans doute, la communauté des biens eût été bonne. Mais, depuis la corruption du péché, les propriétés particulières sont devenues nécessaires, et chacun est le maître légitime de ce qu'il possède. Ce sont des adulateurs hyperboliques qui disent aux rois que tout est à eux : *Omnia regum*. Les rois protègent les propriétés ; mais ils n'en sont pas les maîtres. Lorsque saint Augustin a écrit que, sans le pouvoir des empereurs, personne ne pourrait dire : voici mon champ, il entendait seulement par là que les empereurs consacrent le droit de propriété, que Dieu seul a institué.

La propriété n'est pas plus contraire à l'Évangile qu'au droit naturel (2). En permettant la société civile, il a permis le maintien de la propriété, qui est un des fondements de la société civile. Les apôtres reconnaissent la possession des

« Nervus potestatis politicæ præcipuus et summus est supplicium capitale. »

(1) *Epit. phil. mor.* De jure proprietatis.

(2) *Melancht, Oper.* t. III, Epist. l. VII, 1531 febr. p. 28.

biens. En effet, saint Paul dit : « Il est ordonné aux riches de faire l'aumône volontairement (I *Timoth.*, c. VI, 18). » Ce qui implique qu'ils ne doivent pas abandonner leurs biens, mais s'en servir avec charité. Salomon dit : « Vos fontaines doivent faire couler leur eau au dehors, mais vous en demeurez les maîtres. » N'est-ce pas dire que le fond appartient au maître, mais qu'il doit faire don des fruits ? Le septième commandement dit : « Tu ne voleras pas. » Or, défendre le vol, n'est-ce pas établir la propriété ? Saint Paul permet d'acheter (I *Corinth.*, 7). Or, qu'est-ce acheter ? c'est acquérir. Les anabaptistes citent l'exemple des Apôtres, qui mettaient tout en commun. Mais ce n'était pas un récepte. Et même tous les chrétiens ne faisaient pas ainsi, comme le prouve ce passage de saint Paul (II *Corinth.*, c. VIII) : « Je ne désire pas que les autres soient soulagés, et que vous soyez surchargés, mais que, pour ôter l'inégalité, votre abondance supplée maintenant à leur pauvreté, afin que votre pauvreté soit soulagée un jour par leur abondance, et qu'ainsi tout soit réduit à l'égalité. »

L'un des droits les plus graves que Mélanchton accorde au pouvoir civil, c'est le droit de punir les hérétiques (1). Nous avons vu que Luther, dans ses premiers écrits, demandait pour l'hérétique la liberté de discussion, et disait qu'il fallait le convaincre non par le feu, mais par la raison. Mais à peine les hérésies se furent-elles introduites dans le sein du protestantisme lui-même, que les doctrines de la nouvelle Église changèrent ; et Mélanchton, le plus modéré des protestants, n'hésite pas à réclamer des peines contre l'hérésie. Il est vrai qu'il n'accorde pas une telle puissance à l'Église. L'Église n'a que la puissance d'enseigner ; mais elle n'atteint ni les possessions, ni la vie, ni le corps, ni la société civile : elle peut juger et excommunier ; elle ne peut pas tuer. Mais tels étaient aussi les principes du moyen âge. Jamais l'Inquisition ne condamnait directement : elle jugeait l'hérésie, puis elle la

(1) *Melancht. Oper.*, t. XII, p. 696, sqq.

livrait au bras séculier. C'est la doctrine de Mélanchton. « Le pouvoir civil, selon lui, doit instituer des peines et des supplices contre les hérétiques, comme contre des blasphémateurs, Car les hérésies manifestes sont des blasphèmes. » Il est vrai qu'à la différence de l'Église catholique, il accorde le droit de juger non seulement aux prêtres, mais à toute l'Église. Mais comment toute l'Église fera-t-elle connaître son jugement ? Voilà ce qu'il ne nous apprend pas. Il distingue ensuite deux sortes d'hérésies : celles qui suppriment les dogmes, et celles qui les exagèrent ; celles qui en ôtent et celles qui y ajoutent ; les *blasphèmes évidents* et les *simples abus*. Le magistrat doit faire cette distinction : il peut épargner l'abus, mais il doit punir le blasphème. Cette distinction très arbitraire avait sans doute pour but d'excepter les catholiques de la punition méritée par l'hérésie, et de la réserver à ceux qui, diminuant le dogme chrétien, se rapprochent insensiblement du déisme. Mais sur quoi se fonde une telle exception ? En quoi est-il plus légitime d'ajouter au dogme de Dieu que d'en retrancher ? Si le dogme luthérien de la *présence réelle* est le seul vrai, en quoi le dogme catholique de *la transsubstantiation* est-il moins blasphématoire que le dogme calviniste de la *présence spirituelle ?* Adorer dans la cène ce qui n'y est pas est-il plus innocent que de ne pas adorer ce qui y est ? Et d'ailleurs, encore une fois, qui fera une telle distinction ? Qui fera le partage, en fait de dogmes, entre le trop et le trop peu ? Aussi le protestantisme ne resta pas dans les limites fixées par Mélanchton. Il frappa le catholicisme aussi bien que les nouvelles sectes ; et presque partout l'intolérance protestante imita et égala l'intolérance catholique.

Mélanchton discute ensuite les objections. La foi, dit-on, n'est pas en notre pouvoir. Mais ce n'est pas la foi, mais l'hérésie, c'est-à-dire la profession d'un dogme déterminé, qui est en notre pouvoir, comme tous les actes extérieurs. On dit que la puissance civile ne domine que sur les corps et non sur l'âme. Mais cette puissance est la gardienne de toute la

loi, quant aux actes extérieurs, par conséquent quant à ceux qui ont rapport au culte de Dieu. C'est une erreur de croire qu'il n'appartient pas au prince de savoir ce que chacun professe sur la religion. Maintenant quels sont les signes de la vraie religion ? ils sont de deux sortes : les miracles et l'Écriture. Les Apôtres, il est vrai, parlaient contre la loi. Mais ils avaient pour eux les miracles, et les Juifs devaient leur céder ; et par la même raison les princes païens devaient croire aux Apôtres. Quant à présent, nous n'avons plus les miracles, mais nous avons l'Écriture. Mais ce dernier signe, de l'aveu même de Mélanchton, est bien insuffisant. « Il importe de savoir, dit-il, quels sont les dogmes qui ont pour eux les témoignages de l'Église, et quels sont ceux qui n'ont pas cette autorité. Quoique la doctrine ait *aussitôt* dégénéré, et que la véritable Église ne se soit conservée que dans *un très petit nombre, au point qu'il est difficile de la reconnaître*, cependant, comme il y a toujours eu une Église, il est resté des témoignages sur la plupart des choses importantes. Et plût à Dieu qu'un plus grand nombre ait été conservé par ceux qui étaient à la tête de l'Église ! » C'est sur de tels signes que Mélanchton n'hésite pas à livrer l'hérétique au glaive du pouvoir civil. Et celui qui parlait ainsi était un des chefs d'une hérésie persécutée. La lumière ne se fait pas en un jour, et les plus grands rénovateurs sont encore sous le joug des idées de leur temps, même de celles qui les proscrivent !

La liberté de conscience. — Castalion et Théodore de Bèze. — On nous permettra d'abandonner pour quelques instants la suite des idées politiques de la Réforme pour en terminer avec cette question de la liberté de conscience dans l'Église protestante. Soulevée déjà par Mélanchton, elle fut surtout débattue

(1) Uberweg, *Geschichte der Philosophie der Neuzeit* (5e éd., p. 31), cite à côté de Luther et de Mélanchthon, comme ayant contribué à fonder le droit naturel, Joh. Oldendorp, εἰσαγωγή, *sive elementaris introductio juris naturalis, gentium et civilis*, Colon. Agr., 1539. — Nic. Hemming, *De lege naturæ methodus apodictica*, 1562. — Benedict Winkler, *Principiorum juris libri quinque*, Lips., 1615.

avec éclat et dans toute son ampleur, lorsque le réformateur de Genève, Calvin, eut le premier donné l'exemple d'une sorte d'inquisition nouvelle, et qu'au nom du droit terrible accordé par le préjugé du moyen âge au pouvoir civil, il eut fait brûler l'hérétique Servet. Des protestations retentirent. Un ancien ami de Calvin, mais brouillé avec lui à cause de la dureté de ses doctrines, Sébastien Castalion, publia un ouvrage contre la condamnation de Servet (1). Les réformateurs relevèrent le gant, et l'ami, le confident, le disciple intime de Calvin, Théodore de Bèze, répondit par un traité des plus curieux (2), où il justifie le meurtre de Servet, et combat le principe de la liberté de conscience.

La date et l'occasion de ce traité sont indiquées par l'auteur dans la préface. Ce qui lui a mis la plume à la main, c'est l'ingratitude publique, c'est l'indifférence de ceux qui, voyant la religion menacée, n'ont que des railleries et des injures pour ses libérateurs. « Lorsque Servet, cet impur hérétique, eut été arraché par la Providence aux fourches des papistes, et se fut livré lui-même à la république de Genève, on vit de toutes parts des émissaires de Satan s'écrier que ce bon et savant citoyen, leur frère, comme ils l'appellent, était un martyr de la liberté chrétienne ; ils disent qu'il est tombé entre les mains d'un autre pape, et que Genève est devenue l'officine d'une nouvelle inquisition. Enfin ils prennent texte de là pour défendre les hérétiques, en général, comme une race sacrée sur laquelle il est interdit de porter la main. » L'écrit de Théodore de Bèze est une réfutation de ces écrivains.

Il examine trois questions : 1° Les hérétiques doivent-ils être punis ? 2° leur punition est-elle du ressort du magistrat

(1) *De hæreticis, quid sit cum eis agendum, variorum sententiæ.* Magdebourg, 1554, in-8° avec une préface, par Martinus Bellius (pseudonyme de Castalion). Il doit y avoir une édition antérieure, la réfutation de Bèze étant de 1553. Voir sur Castalion la note à la fin du chapitre.

(2) *De hæreticis a civili magistratu puniendis adversus Martini Bellii farraginem, et novorum academicorum sectam,* Theodoro Beza Vezelio auctore MDLIII ; publié chez Robert Etienne.

civil ? 3° doit-elle entraîner la peine capitale (1) ? De ces trois questions la première est de beaucoup la plus importante ; les deux autres n'en sont que les conséquences.

Le premier point et le plus essentiel, c'est de définir l'hérésie (2). L'hérésie d'abord doit être distinguée de l'infidélité. Ceux qui n'ont jamais admis la vérité chrétienne sont des infidèles et non des hérétiques ; par exemple, les Turcs et les Juifs : ce n'est pas d'eux qu'il s'agit. L'hérésie doit être aussi distinguée de l'improbité, de la méchanceté, des mauvaises mœurs. Car un homme peut être vicieux et corrompu sans être hérétique, s'il ne professe point d'opinions contraires à la communauté chrétienne : l'hérésie consiste donc à se séparer de l'Église non par les mœurs, mais par les opinions et la doctrine. Mais il ne suffit pas encore de se tromper sur la doctrine pour être hérétique ; car ce peut être par ignorance. Ceux-là seuls qui se trompent volontairement, et qui persistent encore après avoir été avertis, sont des hérétiques. Définissons donc l'hérétique : celui qui feint la piété et qui, averti plusieurs fois, non seulement ne cède pas, mais continue à partager l'Église par ses fausses doctrines (3).

C'est de l'hérésie ainsi définie qu'il s'agit. Voyons d'abord si elle mérite d'être punie. Théodore de Bèze cite et réfute l'un après l'autre tous les arguments de ses adversaires. Ces arguments sont curieux et émouvants. Ce sont les mêmes qui, repris plus tard par la plume étincelante d'un Montesquieu ou d'un Voltaire, ont gagné cette cause défendue obscurément au XVIe siècle par quelque libre penseur oublié.

Les défenseurs de la liberté de conscience disaient que ces dogmes, pour lesquels les différentes sectes s'excommunient et s'exterminent les unes les autres, sont assez indifférents en eux-mêmes et qu'ils ne rendent point l'homme meilleur (4).

(1) *De hæreticis*, p. 8.
(2) *Ibid.*, p. 9 22.
(3) *Ibid.*, p. 20.
(4) *Ibid.*, p. 39.

Les seuls dogmes importants, c'est d'admettre un Dieu avec toutes les nations, un seul Dieu avec les Juifs et les Turcs, et Jésus-Christ avec les chrétiens. Le reste doit être laissé aux disputes. En supposant qu'il y eût des dogmes véritablement importants, autres que ceux-là, il serait toujours injuste de punir ceux qui ne les admettent pas : car on ne peut pas les prouver par l'Écriture, qui se prête à toutes les interprétations (1). La charité chrétienne s'oppose à cette extermination des hommes les uns par les autres pour cause d'opinions. Il appartient aux chrétiens d'être doux et cléments (2). Les hérétiques d'ailleurs sont la plupart du temps les hommes les moins à craindre : celui qui ne craint point de mourir pour sa foi n'est guère suspect de corruption, et doit être un sujet obéissant et fidèle. Le Christ lui-même a donné l'exemple de la mansuétude et de la clémence (3) : ses ministres doivent-ils être plus sévères que lui ? Combien d'hommes criminels la loi et les magistrats laissent-ils vivre (4) ? Et l'on frapperait sans pitié ceux qui sont cent fois moins coupables, puisqu'ils le sont sans le savoir ? D'ailleurs à quoi servent de tels supplices ? Nul ne peut être forcé à croire malgré lui (5).

Admettons que les hérétiques soient punissables, le magistrat civil peut-il avoir le droit de les punir ? Jésus-Christ a dit que son royaume n'était pas de ce monde ; et saint Paul, que les armes de notre milice ne sont point des armes charnelles (6). Si les théologiens peuvent se faire défendre par le magistrat civil, pourquoi n'en serait-il pas de même des autres arts (7) ? Pourquoi le médecin, le dialecticien, l'orateur n'emploieraient-ils point le secours du bras séculier pour faire punir tous ceux qui ne pensent point comme eux ? Ce n'est

(1) *De hæreticis*, p. 63.
(2) *Ibid.*, p. 82, 85, 91.
(3) *Ibid.*, p. 97.
(4) *Ibid.*, p. 105.
(5) *Ibid.*, p. 108.
(6) *Ibid.*, p. 113.
(7) *Ibid.*, p. 118.

pas au monde à juger des choses spirituelles, et par conséquent à condamner et à punir l'hérésie (1). Livrer un tel droit aux princes, c'est leur donner la tentation d'en abuser ; et combien n'y a-t-il pas de princes qui abusent de leur pouvoir (2) ?

Quant au troisième point, c'est-à-dire la nature de la peine, Théodore de Bèze reconnaît qu'il a pour adversaires, non seulement des impies et des sceptiques, mais les hommes les meilleurs et les plus sages (3). Ceux-ci reconnaissent que les hérétiques sont justiciables du pouvoir civil : mais ils nient qu'on ait le droit de les mettre à mort ; car c'est leur ôter le temps du repentir. Jésus-Christ a dit de ne point arracher l'ivraie, de peur de la confondre avec le bon grain, mais de les laisser croître l'un et l'autre jusqu'à la moisson (4). Le magistrat ne peut pas avoir le droit de tuer l'âme (5). S'il en était ainsi, la plus grande partie des hommes devrait être tuée : car le troupeau du Christ est petit (6). Saint Paul n'a pas conseillé de tuer, mais seulement d'éviter les hérétiques ; et il défend de juger personne avant le temps (7). La crainte de la mort fait des hypocrites, et détermine de fausses conversions (8).

Tel est le faisceau d'arguments que nous trouvons résumés et textuellement cités dans Théodore de Bèze lui-même ; et il suffit de les réunir, comme nous l'avons fait, pour démontrer que la question de la liberté de conscience avait été comprise dans toute son étendue par Castalion, et que son nom doit être conservé, avec celui de Marsile de Padoue (9), comme l'un des plus généreux précurseurs de la liberté religieuse. Reconnaissons aussi l'impartialité de Théodore de Bèze qui ne

(1) *De hæreticis*, p. 117.
(2) *Ibid.*, p. 131.
(3) *Ibid.*, p. 139.
(4) *Ibid.*, p. 140.
(5) *Ibid.*, p. 155.
(6) *Ibid.*, p. 164.
(7) *Ibid.*, p. 171, 173.
(8) *Ibid.*, p. 173.
(9) Voy. t. I, l. II, ch. IV.

craint pas de nous présenter dans son ensemble un si puissant faisceau d'arguments. Voyons la réponse.

Si c'est assez, dit-il, pour être chrétien de croire à Dieu, avec tous les hommes, à un seul Dieu avec les Juifs et les Turcs, à Jésus-Christ enfin, on peut dire que les démons sont très chrétiens : car ils croient à tous ces dogmes (1). Si l'innocence de la vie suffisait avec ces croyances pour justifier, il faudrait admettre que Socrate, Aristide, Fabricius et tous les anciens qui passent pour sages seraient sauvés, s'ils croyaient ce que croient les démons (2). L'innocence de la vie et des mœurs ne consiste pas dans l'accomplissement des préceptes de la philosophie, mais dans la foi en Jésus-Christ. Mais ce n'est pas une foi nue et simple ; c'est la foi dans tous les mystères révélés par lui, la trinité, le péché originel, la grâce et la prédestination (3). On oppose l'obscurité des Écritures (4). Pourquoi ne point dire franchement qu'en matière de religion chacun est libre de croire et d'enseigner ce qui lui plaît ? Eh quoi ! parce qu'il y a des controverses sur certains points de l'Écriture, on en conclura qu'il n'y a rien de certain dans les Écritures ? Mais alors il faut conclure qu'il n'y a rien de certain en quoi que ce soit : car de quoi ne dispute-t-on pas ? D'ailleurs, où a-t-on douté de la parole de Dieu ? Est-ce dans la véritable Église ? Non, sans doute. Car il y a toujours eu une Église de Dieu, qui non seulement entendait sa parole, mais la comprenait. Si les controverses sont une preuve d'incertitude, il n'y a plus rien de certain. Quoi de plus certain que la divinité de Jésus-Christ ? Et cependant, le nombre de ceux qui y croient est bien peu nombreux en comparaison des autres. Quoi de plus certain que la résurrection ? Les sadducéens et les épicuriens en ont douté. Dira-t-on que les vols et les adultères ne doivent pas être punis, parce

(1) *De hæreticis*, p. 13.
(2) *Ibid.*, p. 61.
(3) *Ibid.*, p. 39-63.
(4) *Ibid.*, p. 63-76.

que les anabaptistes ont établi la communauté des femmes et des biens? La charité, dit-on, doit épargner les hérétiques (1). Quoi! le magistrat viole-t-il donc la charité, lorsqu'il condamne un voleur? Il y a, dit saint Augustin, une charité de mansuétude, et une charité de sévérité. La haine et la charité sont deux choses opposées: l'une et l'autre nous ont été enseignées par le Christ: nous devons haïr le mal et aimer le bien. Prouvez donc que les hérétiques ne sont point des méchants, ou avouez que votre charité n'est pas chrétienne, mais diabolique. Les magistrats fidèles, au contraire, doivent veiller pour chasser les loups qui menacent le troupeau de Dieu: le glaive leur a été donné par lui pour venger sa dignité offensée. Tout est juste, disent-ils, lorsqu'il vient de la conscience (2). Mais si la conscience ne peut errer, qu'est-ce donc que ce zèle dont parle saint Paul, qui n'est pas selon la science? Pourquoi Jésus-Christ a-t-il prié pour ses bourreaux, si ce n'est pas pécher que de pécher sans le savoir? Avant de prendre la conscience pour règle de nos actions, prenons la parole de Dieu pour règle de notre conscience. Dieu ne demande pas seulement de la conscience, mais une bonne conscience. Quelle différence fera-t-on entre la conscience et la révolte? Le magistrat ordonne de prendre les armes: l'anabaptiste refuse et meurt plutôt que de cesser de s'écrier qu'il n'est pas permis aux chrétiens de faire la guerre. Voilà la révolte, et le royaume renversé. Un tel homme est-il obéissant? N'est-il pas plus à craindre que les voleurs et les homicides? Car c'est plus pécher de tuer l'âme que de tuer le corps. Si le chrétien ne doit rien faire que le Christ n'ait fait (3), pourquoi pend-on les voleurs, juge-t-on les procès? Jésus-Christ n'a rien fait de semblable; et cependant le magistrat imite Jésus-Christ en agissant ainsi: car il fait son devoir. D'ailleurs, Jésus lui-même n'a pas toujours dédaigné la sévé-

(1) *De hæreticis*, p. 82-84.
(2) *Ibid.*, p. 93-96.
(3) *Ibid.*, p. 102-104

rité. Il a saisi le fouet, il a chassé les marchands du temple : il a donné, et il donne encore de sa colère un exemple terrible contre les Juifs. Le magistrat, dit-on, ne punit ni les Juifs, ni les Turcs (1). Pourquoi punirait-il les hérétiques ? Mais de quel droit le magistrat punirait-il ceux qui repoussent ouvertement la foi chrétienne ? Il n'en est pas de même des hérétiques, qui sont des ennemis domestiques, et qui trahissent la foi qu'ils ont jurée. On dit encore que la foi ne veut pas être contrainte. Mais si on les punit, ce n'est pas dans l'intention chimérique de les rendre meilleurs, c'est pour servir Dieu, c'est pour adorer son Fils, *ut magistratus Deo serviant, et Filium osculentur* (2) : mot odieux, qui vaut celui du troisième Augustin que nous avons cité en son lieu (tome I, p. 308).

On prétend encore que, si les hérétiques doivent être punis, ils ne doivent pas l'être par la main du magistrat. Car, a dit Jésus-Christ, mon royaume n'est pas de ce monde. Mais quoi ! Jésus-Christ n'est-il pas le maître et le juge du monde (3) ? Le glaive du magistrat n'est-il pas le glaive de Dieu ? Sans doute le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil sont différents, mais ils ne sont pas contraires ; ils ne diffèrent pas comme l'esprit diffère de la chair et du monde. Le Christ a reçu la puissance sur le ciel et sur la terre, et tous ceux qui lui sont unis par la foi participent à cette puissance. Quoique le royaume du Christ n'ait pas besoin du secours des hommes, ce n'est pas à dire que l'on doive le rejeter. La société politique a été fondée par les hommes pour vivre heureux (4). Mais l'objet des magistrats ne se borne pas seulement à la conduite publique, il embrasse encore les devoirs privés de chacun. Leur devoir est de faire la meilleure république possible. Mais une bonne république se compose de bons citoyens ; et il ne suffit même pas qu'ils soient bons citoyens,

(1) *De hæreticis*, p. 105-106.
(2) *Ibid.*, p. 108-109.
(3) *Ibid.*, pp. 113-114.
(4) *Ibid.*, pp. 22-29.

il faut encore qu'ils soient des hommes vertueux *(non tantum bonos cives esse, sed etiam viros opportet).* Si le devoir de l'honnête homme se compose de deux choses, le culte de Dieu et l'amour des hommes, et si le magistrat doit veiller à ce que ces deux points soient religieusement observés, il est donc chargé de défendre et de protéger le culte du vrai Dieu. Ce n'est pas que le magistrat soit comme un Dieu parmi les hommes ; c'est au contraire Dieu seul qui, en la personne des hommes, doit régner parmi nous.

On voit sur quelle confusion repose toute cette théorie ; c'est celle que nous avons signalée déjà dans Luther, à savoir le rôle du pouvoir spirituel attribué au pouvoir temporel. Ce n'est plus, il est vrai, comme au moyen âge, la puissance ecclésiastique se servant de l'autorité civile pour faire exécuter ses jugements ; mais c'est toujours le même résultat ; car, le pouvoir laïque n'étant pas juge en fait de doctrine, est obligé de s'en rapporter à l'Église. Rien de plus obscur ici que la doctrine de Théodore de Bèze. Quelle est cette autorité ? En vertu de quoi juge-t-elle? L'Église se composant de tous les fidèles, où se résume, par quels interprètes s'exprime la vraie foi et la vraie doctrine ? Sur ce point, le protestantisme était beaucoup moins fort encore que le catholicisme du moyen âge, et soulevait une grave objection de plus contre cette erreur commune à l'un et à l'autre.

Quant à la question de la nature de la peine applicable à l'hérésie (1), Th. de Bèze établit facilement que, si l'hérésie est un crime, elle est le plus grand des crimes, et doit être punie de la plus grande des peines. Toutes les objections que l'on peut faire contre la mort des hérétiques sont également applicables à la mort de tous les criminels. D'ailleurs ce point n'est que secondaire dans la question, car il ne s'agit pas de savoir de quelle peine les hérétiques doivent être punis, mais s'ils doivent être punis.

(1) P. 139-182 et 208 sqq.

Tel est le curieux et célèbre ouvrage de Théodore de Bèze sur le droit de punir l'hérésie, ouvrage peu connu, parce qu'il est assez rare, la prudence des protestants ayant fait disparaître le plus possible un livre qui fournissait tant d'armes contre eux. On ne comprend pas, en effet, comment, dans le temps où la Réforme était encore persécutée de toutes parts, un tel livre a pu être écrit. C'était une sorte de défi, lancé non seulement aux sectes anarchiques et révolutionnaires, mais aux catholiques eux-mêmes. La mort de Servet avait été le premier acte sanglant d'une Église qui n'avait d'abord demandé qu'à vivre, et qui maintenant voulait commander et opprimer. Le livre de Bèze fut l'écho de cet acte inique. Par ce livre, la Réforme rompait, non plus seulement avec les catholiques, mais avec les libres penseurs, qui avaient d'abord cru voir en elle une alliée.

Calvin. — La question de la liberté de conscience que nous retrouverons encore plusieurs fois nous a fait interrompre la suite des idées politiques dans le protestantisme. Nous l'avons vu, dans Luther et dans Mélanchton, complètement opposé aux violences révolutionnaires des anabaptistes, aux entreprises plus légitimes des paysans, confondre le spirituel et le temporel en sens inverse du moyen âge, et conduire ainsi à la doctrine de l'intolérance religieuse. Nous retrouvons toutes ces doctrines dans Calvin, avec quelques nuances particulières.

Calvin était trop un homme de gouvernement et d'autorité pour que l'anabaptisme et ses extravagances politiques n'eussent pas en lui un adversaire déclaré. Voici comme il fait parler ses adversaires : « Puisque nous sommes morts par Christ aux éléments de ce monde, disent-ils, c'est une chose trop vile pour nous, et trop indigne de notre excellence de nous occuper à ses sollicitudes immondes et profanes... De quoi servent les lois sans plaidoyers et sans jugements? Et de quoi appartiennent les plaidoyers à l'homme chrétien (1) ? » Calvin

(1) Calv. *Instit. chrét.*, l. IV, c. xx, 2.

n'a pas assez de mépris pour ces « gens forcenés et barbares, comme il les appelle, qui voudraient renverser toute police, ces fanatiques qui ne cherchent qu'une licence débridée, et voudraient que les hommes véquissent pêle-mêle comme rats en paille (1) ».

Comme Luther, Calvin oppose à ces protestations la double nature et la double destinée de l'homme, composé de chair et d'esprit, appelé à jouir d'une vie éternelle, après avoir traversé les épreuves de la vie terrestre et temporelle. Il ne faut point confondre le royaume spirituel du Christ, et l'ordonnance civile : l'un qui n'aura lieu que dans une vie autre que celle-ci, et qui est seulement préparé ici-bas par la grâce ; l'autre qui, gouvernant l'homme charnel, met un certain ordre dans ses actions extérieures et, en assurant sa subsistance, le contraint au moins aux apparences de la justice et de la vertu : « L'ordonnance civile, dit Calvin, n'appartient pas seulement à ce que les hommes mangent, boivent, etc., mais à ce qu'idolâtrie, blasphème contre le nom de Dieu et contre sa vérité et autres scandales de la religion ne soient publiquement mis en avant, et semés entre le peuple ; à ce que la tranquillité publique ne soit troublée, qu'à chacun soit gardé ce qui est sien ; que les hommes communiquent ensemble, sans fraude ni nuisance, qu'il y ait honnêteté et modestie entre eux, en somme, qu'il apparaisse forme publique de religion entre les humains (2). » On le voit, Calvin n'impose pas seulement au gouvernement l'œuvre tout humaine de protéger la justice, mais le rôle difficile et dangereux de défendre et de venger Dieu. Il donne ainsi à l'État un pouvoir à la fois spirituel et temporel, et il incline à confondre l'État avec l'Église même. Si l'État est chargé de défendre le culte de Dieu, selon les règles fixées par Dieu même, ou il est lui-même l'interprète de ces règles, et il est le souverain spirituel, ou il reçoit cette interprétation de l'Église, et c'est l'Église qui devient le souverain temporel.

(1) Calv. *Instit. chrét.*
(2) *Ibid.*, 3.

C'est la doctrine de l'intolérance civile, commune à Calvin et à saint Thomas. C'est cette doctrine qui a tué Michel Servet.

Calvin rapporte à Dieu même l'institution des gouvernements. « Les magistrats, dit-il, ont commandements de Dieu, sont autorisés de lui, et du tout ils représentent sa personne, étant au demeurant ses vicaires... On ne peut aucunement douter que la supériorité civile ne soit une vocation non seulement sainte et légitime devant Dieu, mais aussi très sacrée et honorable entre toutes les autres (1). » Et il ne faut distinguer en aucune façon entre les différentes formes de gouvernements ; toutes sont établies par Dieu. « Et celle qui est la moins plaisante aux hommes est recommandée singulièrement par-dessus toutes les autres : c'est à savoir la seigneurie et la domination d'un seul homme, laquelle pour tant qu'elle emporte en soi une servitude commune de tous, excepté celui seul au plaisir duquel elle asservit tous les autres, elle n'a jamais été agréable à tous gens d'excellent et haut esprit. Mais l'Écriture, d'autre part, pour obvier à cette malignité des jugements humains, affirme nommément que cela se fait par la providence de la sapience divine (2). » Et il ajoute : « Certes, c'est vaine occupation aux hommes privés, lesquels n'ont nulle autorité d'ordonner les choses publiques, de disputer quel est le meilleur état de police. En outre, c'est une témérité d'en déterminer simplement, vu que le principal gît en circonstances (3). » Toutes les formes de gouvernement ont leurs périls, et peuvent tomber dans la corruption. « Il est bien vrai qu'un roi ou autre, à qui appartient la domination, aisément décline à être tyran. Mais il est autant facile, quand les gens d'apparence ont la supériorité, qu'ils conspirent à élever une domination inique, et encore, il est beaucoup plus facile, où le populaire a autorité, qu'il émeuve sédition (4). »

(1) Calv. *Instit. chrét.*, 4.
(2) *Ibid.*, 7.
(3) *Ibid*, 8.
(4) *Ibid.*, ibid.

Voilà donc tous les gouvernements à peu près égaux sous le rapport des avantages et des inconvénients. Ils ont tous une même origine, la volonté de Dieu, et même la plus malplaisante de toutes ces formes, la domination d'un seul, paraît être celle que Dieu a préférée pour les hommes. Cependant il est une forme de gouvernement vers laquelle Calvin paraît incliner et qui lui semble la plus passable de toutes. C'est celle « où plusieurs gouvernants ensemble, s'aidant les uns aux autres, s'avertissent de leur office, de sorte que, si quelqu'un s'élève trop haut, les autres lui soient comme censeurs et maîtres (1). » Calvin trahit ainsi quelque préférence pour cette forme de gouvernement tempérée, où le pouvoir divisé entre plusieurs serait toujours exposé à la surveillance et à la censure. Mais enfin le gouvernement, quel qu'il soit, doit être obéi et respecté. Et cette obéissance n'est pas due seulement aux bons princes, mais à tous ceux qui tiennent l'autorité de Dieu, de quelque manière qu'ils en usent: « Si cette sentence nous est une fois bien résolue et fichée en nos cœurs, c'est à savoir que par icelle même ordonnance de Dieu, par laquelle l'autorité de tous rois est établie, aussi les rois iniques viennent à occuper la puissance ; jamais ces folles et séditieuses cogitations ne nous viendront en l'esprit, qu'un roi doive être traité comme il le mérite, et qu'il n'est pas raisonnable que nous nous tenions pour sujets de celui qui ne se maintient pas de sa part envers nous comme roi (2).» Ce n'est point qu'il faille admettre, avec les flatteurs des princes, que ceux-ci n'ont aucuns devoirs envers leurs sujets : mais s'ils manquent à ces devoirs, « il faut mettre devant nous cette pensée, qu'il n'est pas en nous de remédier à de tels maux ». Il ajoute cependant : « Je parle toujours des personnes privées ; car s'il y avait en ce temps-ci magistrats constitués pour la défense du peuple, pour réprimer la trop grande cupidité et licence des rois..., à ceux qui seraient constitués en tel état, telle-

(1) Calv. *Instit. chrét.*, ibid.
(2) *Ibid.*, 27.

ment je ne défendrays de s'opposer et résister à l'intempérance ou cruauté des rois, selon le devoir de leur office, que même, s'ils dissimulaient, voyant que les rois désordonnément vexassent le povre populaire, j'estimerais devoir accuser de parjure telle dissimulation, par laquelle malicieusement ils trahiraient la liberté du peuple (1). » Ainsi, lorsque la liberté se trouve établie par la constitution des États, il est aussi juste de la conserver et de la défendre, qu'il est injuste de vouloir la conquérir lorsqu'elle en est absente. Telles sont les seules limites que Calvin reconnaisse à l'autorité des rois. Hors de là, il défend aux sujets de s'entremettre d'aucune façon aux affaires publiques, et il prescrit l'obéissance sans limites, non seulement à l'autorité légitime, mais encore à la tyrannie.

Ce serait donc une grave erreur de compter Calvin parmi les partisans du gouvernement populaire, et de lui attribuer la théorie qui place dans le peuple l'origine légitime de tout pouvoir. Quoiqu'il ait été lui-même le magistrat suprême d'une démocratie, et que dans son système religieux il ait déplacé le principe du gouvernement, et fait descendre l'autorité de la tête aux membres de l'Eglise, il a laissé à d'autres le soin d'appliquer à la politique générale ses principes d'organisation ecclésiastique. Malgré les efforts des premiers réformateurs, pour se concilier la sympathie des pouvoirs établis, la Réforme fut presque partout amenée à rompre avec ces pouvoirs. La liberté religieuse n'est qu'une partie de la liberté politique. Si le sujet n'est rien, comment la conscience serait-elle quelque chose de respectable ? Et comment admettre, en outre, dans un État qui ne se gouverne pas lui-même, une Église qui se gouvernerait elle-même ? La Réforme aperçut bien vite toutes ces conséquences. En même temps la renaissance des lettres anciennes, la pratique plus familière et plus fréquente des écrivains de l'antiquité, des ouvrages moraux et politiques de Platon et d'Aristote, des historiens, des orateurs, l'étude des

(1) Calv. *Instit. chrét.*, 31.

monuments et des origines de notre histoire, la lecture assidue de la Bible, toutes ces causes donnèrent naissance à une politique nouvelle, hardie, toute démocratique, qui, après avoir quelque temps sommeillé dans les esprits et dans les âmes, éclata tout à coup avec fureur après la Saint-Barthélemy.

François Hotman et Hubert Languet. — L'un des premiers ouvrages où nous voyons le protestantisme changer de caractère et abandonner la cause du pouvoir absolu, pour incliner aux idées populaires, est le *Franco-Gallia*, de François Hotman (1), l'un des plus grands jurisconsultes du XVI[e] siècle. Ce traité n'est pas un livre de politique générale et philosophique, c'est un traité de la monarchie française et de ses lois fondamentales. Mais il est évident que l'interprétation donnée par Hotman à la constitution monarchique de la France avait sa source dans certaines prédilections politiques. Au lieu d'une monarchie absolue, constituée par des lois fondamentales, limitée dans une certaine mesure par le pouvoir parlementaire, Fr. Hotman cherche dans l'histoire le type d'une autre monarchie, élective à l'origine, démocratique dans l'application, subordonnée aux États, c'est-à-dire à une assemblée nationale. Hotman ne va pas jusqu'à vouloir absorber ni la royauté ni la noblesse dans le tiers état. Il rêve, au contraire, une sorte d'équilibre, et se représente même la noblesse comme un intermédiaire entre la royauté et le peuple. Mais la royauté s'inclinant devant l'autorité des États, et les États étant composés en majorité du peuple, on voit que cette monarchie tempérée ne serait guère autre chose que le gouvernement populaire. On comprend l'émotion que produisit un tel pamphlet. « Le livre de François Hotman, dit. M. Aug. Thierry, eut un succès immense sur les hommes de son siècle, qu'agitait le besoin de nouveautés religieuses et politiques; il survécut à la génération contemporaine des guerres civiles, et se prolongea

(1) Sur F. Hotman voir deux articles très intéressants de M. Rod. Dareste, dans la *Revue historique*, t. II., p. 1 p. 367.

même durant le calme du règne de Louis XIV. Ce bizarre et fabuleux exposé de l'ancien droit public du royaume devint alors la pâture secrète des libres penseurs, des consciences délicates, des imaginations chagrines plus frappées, dans le présent, du mal que du bien. Au commencement du XVIIIe siècle, sa réputation durait encore; les uns l'aimaient, les autres le déclaraient un livre pernicieux; mais les grandes controverses qu'il avait soulevées cent vingt-cinq ans auparavant, éloignées de l'opinion des masses, ne remuaient plus en sens contraire que des esprits d'élite (1). »

Le *Franco-Gallia* (1573), quoique contenant une doctrine politique, n'était cependant qu'un ouvrage historique. C'est à l'histoire, à la tradition, à l'érudition que François Hotman emprunte ses principes et ses arguments. Un autre ouvrage parut vers le même temps, qui n'eut pas moins de retentissement, mais qui portait la question à une plus grande hauteur, sur le terrain du droit, c'est le *Vindiciæ contra tyrannos* (1579), de Junius Brutus, ouvrage attribué à Hubert Languet, autre protestant (2).

L'auteur expose dans sa préface, d'une manière très nette et très hardie, et l'objet de son livre, et la méthode qu'il entend suivre. Quant à l'objet, le voici : ramener à des principes premiers et évidents le pouvoir des princes et le droit des sujets; renfermer l'un et l'autre dans des limites déterminées

(1) Aug. Thierry, *Consid. sur l'hist. de France*, c. I, p. 37 Récits mérovingiens).

(2) Cet ouvrage a été successivement attribué à Hotman, l'auteur du *Franco-Gallia*, à du Plessis-Mornay, à Théodore de Bèze. On est généralement d'accord aujourd'hui que Languet en est le véritable auteur (Voir Bay e, dictionnaire, art. *Hotman* note H, et surtout sa *Dissertation concernant le livre d'Et. Junius Brutus*, Œuvres complètes éd. Desoêr, t. XV p. 124) — Voyez aussi Bæcler *in Grotium de jure pacis et belli*, l. I, c. IV, p. 271. — L'abbé Leclat a soutenu la thèse contraire (voir le *dictionnaire de Trévoux*, avec des notes de l'abbé Joly). De nomb euses éditions ont été faites de cet ouvrage; Joly en donne l'enumération dans ses notes. L'ouvrage de Languet a été traduit en français par François Estienne, sous ce titre : *De la puissance légitime du prince sur le peuple* (1581).

qu'une bonne administration ne puisse franchir (1). En posant ainsi le problème le plus hardi de la science, l'auteur prétend également le traiter par la méthode la plus rigoureuse. Il emploiera, dit-il, la méthode géométrique qui, *du point passe à la ligne, de la ligne à la surface, de la surface au corps.* En d'autres termes, il ira du simple au composé, des degrés au faîte, des effets aux lois générales (2) Telle est la méthode sévère et vraiment scientifique que l'auteur prétend employer.

Quoique l'exécution ne réponde pas exactement aux promesses de la préface, on ne peut méconnaître eependant dans le *Vindiciæ contra tyrannos* un ordre logique et un certain art de conduire insensiblement de ce qui est évident à ce qui l'est moins. L'auteur traite, en effet, l'une après l'autre, ces trois questions : I. Les sujets doivent-ils obéir au prince, lorsqu'il commande quelque chose contre la loi de Dieu? II. Est-il permis de résister à un principe qui commande quelque chose contre la loi de Dieu? III. Est-il permis de résister à un prince qui opprime l'État? La progression est sensible dans ces trois questions. La première pose seulement le droit de non-obéissance, reconnu par les apôtres; la seconde, le droit de résistance, mais seulement dans les limites de la foi religieuse; la troisième, le droit de résistance, absolument, et au point de vue purement politique. A ces trois questions, l'auteur en ajoute une quatrième, moins essentielle, mais très importante dans les troubles civils, c'est la question du droit d'intervention : « Les princes voisins ont-ils le droit de porter secours aux sujets des autres princes opprimés pour cause de religion, ou par une manifeste tyrannie? »

Ce qui donne le plus de prix au livre d'Hubert Languet, c'est une idée destinée depuis à une singulière fortune, mais

(1) *Vind. contr. tyrann.* Præf : Principum imperium et jus populorum ad sua legitima certaque principia referre; intra certos fines utrorumque potestatem conclusum iri, quos ultrà citraque recta reipublicæ administratio plane non possit consistere.

(2) *Ibid.* Ex effectis et consequentibus causas et maximas illas propositiones sive regulas colligit.

alors toute nouvelle et originale : c'est l'idée du contrat. Deux théories jusque-là paraissaient se disputer l'explication de la souveraineté. Selon les uns, le pouvoir civil émane du pouvoir ecclésiastique, et par conséquent doit compte de sa conduite à ce pouvoir supérieur. Selon les autres, le pouvoir civil est constitué immédiatement par Dieu, et ne doit de comptes à aucun autre pouvoir, si ce n'est à celui de Dieu. Il est vrai que les jurisconsultes qui soutenaient cette opinion étaient obligés de reconnaître que le pouvoir était passé par cession du peuple aux empereurs; mais en général, sauf quelques rares exceptions, on était d'accord que le peuple avait abandonné la souveraineté tout entière, et qu'il ne s'était rien réservé. De là la théorie, que l'empereur ou le roi ne doit compte de ses actions qu'à Dieu, qu'il n'est pas soumis aux lois civiles, que du moins il ne leur est soumis que quant à la puissance *directive* et non à la *coactive*; et de là enfin la théorie du pouvoir absolu.

Hubert Languet soutenait donc un principe à peu près nouveau, et qui n'avait pas encore été mis en lumière, celui du contrat (1). Ce qui est encore remarquable, et témoigne que la philosophie politique ne fait que de naître, c'est qu'au lieu de chercher dans la raison seule la démonstration et les conditions de ce contrat purement idéal, l'auteur du *Vindiciæ contra tyrannos* commence par l'établir historiquement. Mais il n'emploie pas l'histoire comme Machiavel ou Hotman; le premier examinait ce que les hommes ont coutume de faire pour enseigner ce qu'ils doivent faire; le second recherchait les traditions du passé pour rétablir la monarchie dans son état primitif : l'un consultait de préférence l'histoire romaine, l'autre l'histoire de France. Hubert Languet s'adresse à une histoire plus antique et plus respectable, qui fournit non seulement des exemples, mais des principes, et qui ne nous apprend

(1) Nous l'avons rencontré chez les anciens dans l'école épicurienne (tome I, p. 235) ; mais c'était plutôt comme origine de l'idée de justice que comme origine des gouvernements.

pas seulement ce que les hommes ont fait, mais ce que Dieu a voulu : l'histoire sacrée. Il puise ses arguments dans l'Écriture, et il fonde son système sur l'autorité des livres saints.

Telle est la différence essentielle du *Franco-Gallia* et du *Vindiciæ contra tyrannos*, qui eurent à cette époque un égal retentissement. Le premier est le livre d'un savant, d'un érudit; le second, d'un réformé. L'action religieuse est nulle dans le premier : ses autorités, ce sont les chroniques. Dans l'autre, l'autorité suprême est la Bible, et ce qui est vrai du peuple juif est vrai de tout peuple chrétien.

L'Écriture nous montre donc dans l'institution des rois un double contrat : 1° un contrat entre Dieu, le roi et le peuple; 2° un contrat séparé entre le peuple et le roi. Remarquez que le premier de ces contrats ne lie pas seulement Dieu et le roi, mais encore Dieu et le peuple. Ainsi, le peuple est cocontractant avec le roi.

Le contrat qui unit à Dieu est évident dans les paroles qui instituent la royauté (1). Dans ce passage, Samuel n'établit le roi sur les Hébreux qu'à la condition qu'il obéira à Dieu; sans quoi, il périra. Les exemples de châtiment ne manquent pas non plus dans l'Écriture. Saül est rejeté pour avoir manqué à l'alliance contractée avec Dieu. Roboam voit se séparer de lui les dix tribus. Comme il a rompu le pacte, Dieu n'en a pas rempli les conditions (2). L'Évangile a succédé à la loi, les rois chrétiens aux rois hébreux. Le pacte n'a point cessé : les mêmes sanctions subsistent encore (3). Les rois païens eux-mêmes ont contracté, sans le savoir, le même engagement tacite. Car c'est de Dieu qu'ils ont reçu leur puissance, même quand ils croient la tenir du suffrage ou du sort. Est-ce le suf-

(1) « En regem quem elegistis, et petiistis. Ecce Deus ponit regem eum super vos. Obedite et *servite Deo* tam vos, quam *rex vester qui est* super vos... Alioquin et vos et *rex vester* peribitis. » (I *Rois*, 13, 14, 23, c. XII).

(2) *Vind. cont. tyr.* q. I. Ac si diceret Deus pactum violaverunt, conditionem non impleverunt ; neque ego itaque amplius teneor.

(3) *Ibid.*, *ib.* Idem pactum est, eædem conditiones, eædem pœnæ ni impleantur, idem vindex perfidiæ Deus omnipotens.

frage? Dieu gouverne le cœur des hommes et les dirige où il veut. Est-ce le sort? mais le sort est caché dans son sein. Que si Dieu ne les a point chargés expressément du soin de garder les lois, il leur a au moins interdit d'empiéter sur sa divine juridiction; et Dieu venge sévèrement, même sur les princes païens, ce crime d'usurpation.

Que conclure du principe que nous venons d'établir? c'est que le prince, institué en vertu d'un contrat avec Dieu, n'est autre chose que son vassal (1). Si donc, semblable aux géants, il essaie d'escalader le ciel, si le fils de César vient empiéter sur le fils de Dieu, il mérite d'être privé de *son fief*, comme un vassal infidèle, et ses sujets ne sont pas tenus de lui obéir, mais deviendraient même rebelles en lui obéissant, comme un serf qui prendrait les armes pour son seigneur contre le roi. Dieu doit être honoré pour lui-même, et le prince ne doit l'être que pour Dieu, dont il est le ministre. Si le prince vient de Dieu, on doit lui obéir à cause de Dieu, mais non pas contre Dieu.

Voilà pour le principe de non-obéissance. Passons au principe de résistance. N'oublions pas que, dans le premier contrat, il n'y a pas seulement deux contractants, mais trois ; à savoir : Dieu, le roi et le peuple. En effet, le contrat de Dieu et du peuple a précédé le contrat de Dieu et du roi. Car, avant l'institution des rois, Dieu s'était choisi son peuple, et avait contracté avec lui une alliance (2). La clause principale du contrat, c'est que le peuple garderait son culte avec fidélité. Tel fut le contrat primitif de Dieu et du peuple. Ce contrat cessa-t-il après l'institution des rois ? Loin de là, il fut au contraire confirmé et renouvelé. Dans l'institution de la royauté, le prêtre stipule, au nom de Dieu, l'observation de la loi et la conservation du temple. Le roi et le peuple promettent, et cela non pas séparément, mais conjointement. Le roi

(1) *Vind. cont. tyr.*, ibid. Reges omnes Dei vassales esse omnino statuendum est.

(2) *Ib.*, q. II. Deum, electo ex omnibus populo Israelitico, ut esset sibi peculiaris populus, fœdus cum eodem pepigisse.

et le peuple sont donc constitués à la fois responsables, et s'engagent solidairement (1). Hubert Languet poursuit en jurisconsulte les conséquences d'un tel contrat. Si l'une des parties manque à l'obligation, le stipulateur a le droit de faire valoir son droit auprès de l'autre (2). La faute de l'un rejaillit sur l'autre. Si Israël abandonne Dieu, sans que le roi s'y oppose, celui-ci est responsable de la faute d'Israël ; de même, si le roi adore des dieux étrangers, et qu'Israël ne le retienne pas et ne le force pas au devoir, Israël est responsable à son tour.

De ce contrat solidaire entre Dieu d'une part, et de l'autre le roi et le peuple, naît évidemment le droit de résistance. Car que devient un tel pacte, si le peuple peut se laisser entraîner par ses rois au culte des dieux étrangers ? Comment restera-t-il le peuple de Dieu, s'il est changé en un peuple esclave, pour lequel aucune obligation n'est possible ? Donc si le roi veut renverser l'Église et la loi de Dieu, le peuple est tenu de résister, et, s'il ne le fait pas, il est entraîné dans sa ruine.

Nous voici arrivés à ce droit de résistance par les armes, qui était dans l'antiquité un droit non contesté, mais qui avait disparu de la science politique depuis l'Évangile. A part quelques protestations éparses dans les écrits du moyen âge (3), la seule résistance que l'Église et ses docteurs autorisassent contre le pouvoir civil était la résistance ecclésiastique. Il fallait, pour affranchir le peuple, que le pape le déliât de son serment de fidélité. Ici, le peuple se délie lui-même. Il a contracté avec Dieu ; il est partie et garant du contrat passé avec le roi : le contrat violé, il est libre par rapport au roi, mais non par rapport à Dieu. Il doit défendre Dieu contre le roi. Ces principes empruntés au droit civil conduisaient au

(1) *Vind. cont. tyr.*, ib. Constituuntur ergo hic duo rei, rex et Israel, ideoque æqualiter in solidum obligantur.

(2) *Ibid*., ib., Uter vero negligat, Deus ab alterutro integram rem petere potest, et eo quidem magis a populo quam a rege.

(3) Saint Thomas, nous l'avons vu, allait jusqu'à faire dans certains cas de l'insurrection un devoir (voir tome I p. 387).

droit d'insurrection. Ici le hardi novateur s'arrête, et éprouve le besoin de limiter ses affirmations.

Eh quoi ! se dit-il, donnera-t-on au peuple, à cette bête à mille têtes le droit de se soulever en tumulte, sans ordre, sans conduite, sans guide ? Il faut distinguer. Par le peuple, nous entendons ceux qui ont reçu l'autorité de la part du peuple, les magistrats choisis d'entre le peuple, et qui sont comme les surveillants des rois (*regum ephoros*) et les représentants du peuple (*qui universum populi cœtum repræsentant*). Dans tout État bien constitué, il y a entre le roi et le peuple des magistrats, des grands, des conseillers choisis dans tous les ordres de la nation, et qui, réunis, forment ce que l'on appelle, selon les pays, le conseil ordinaire, le parlement, la diète. Individuellement, ces divers personnages sont moins que le roi ; mais, en corps, ils sont plus que lui. Ils sont chargés de défendre le peuple : comme de bons tuteurs, ils doivent veiller à ses droits ; s'ils ne le font pas, ils tombent sous le coup de l'action de la tutelle (1). C'est donc à eux qu'appartient le droit de résistance : ce qui est décidé par la majorité est censé l'être par tous ; et ce qui l'est par tous, est censé l'être par le peuple tout entier (2).

Mais une difficulté se présente. Si la majorité du corps des magistrats fait cause commune avec le roi, et est de complicité dans sa révolte contre Dieu, que devra faire la minorité, ou même un seul d'entre les magistrats, qui ne voudra pas se soumettre à la loi du prince ? Il n'est pas question, bien entendu, des simples particuliers, mais d'une province, d'un magistrat, d'un seigneur. Cette minorité aura-t-elle le droit de la résistance au même titre que la majorité ? Pour résoudre cette difficile question, il faut encore remonter aux clauses du contrat primitif. Dans ce contrat, où Israël tout entier s'est engagé, il est évident que chaque ville, chaque magistrat s'est

(1) *Vind. cont. tyr.*, ibid. Ni faciant, actione tutelæ tenentur.

(2) *Ibid.*, id. Quod major pars principum seu optimatum fecerit, omnes; quod omnes. universus populus fecisse dicetur.

particulièrement engagé (1). Ainsi chacun a promis en son nom propre, et en tant qu'il dépendait de lui, de défendre la cause de Dieu. Ce n'est donc pas seulement le roi, ni le royaume tout entier, mais toutes les parties du royaume qui doivent individuellement à Dieu foi et obéissance. On entrevoit la conséquence : c'est que tout magistrat, toute ville peut donner le signal de la résistance à un roi qui viole la loi de Dieu, même quand la majorité des villes ou des magistrats aurait pris le parti du roi.

Quelle porte ouverte à la sédition ! Mais quoi, dit l'auteur, que le roi dépose les armes, et les sujets les déposeront. Qu'il cesse de frapper, et ils s'arrêteront. Qu'il dépose l'épée, ils rejetteront le bouclier. On ne peut appeler esclave fugitif celui qui se défend contre les coups de son maître, ou qui se réfugie dans sa cabane pour échapper à sa fureur. Appellera-t-on traîtres (*defectores*) ceux qui ferment les portes de la ville à un prince furieux, tout prêts à lui obéir, quand il sera revenu à lui ? *Ce n'est pas la séparation qui fait le schisme, c'est l'intention* (2). Autre chose est se séparer d'un mauvais pontife ou d'un mauvais roi, autre chose se séparer de l'Église ou du royaume. On voit que l'auteur ne répond pas à l'objection. Car ici il ne s'agit pas du droit de résistance en général, mais du droit accordé à quelques-uns, et même à un seul.

Et cependant l'auteur ne veut pas aller jusqu'à l'insurrection révolutionnaire, et il exclut expressément le peuple, en tant que multitude, du droit de résistance. Les hommes privés, dit-il, n'ont pas la puissance, la magistrature, le droit du glaive. Le contrat primitif a été passé par Dieu avec l'universalité du peuple, mais non avec les individus. Les individus ne sont donc pas tenus par le contrat, en tant que personnes : ils ne sont ni contractants, ni garants. Les rois et les magistrats s'engagent à bien gouverner le corps de l'Église. Les

(1) *Vind. cont. tyr.*, ibid. Singillatim spopondit.

(2) Principe de la Sorbonne dans la querelle de Boniface VIII et de Philippe le Bel.

particuliers ne s'engagent qu'à une chose, c'est à rester membres de l'Église. Les uns sont tenus de faire en sorte que les autres obéissent à Dieu ; les sujets ne sont tenus que de lui obéir. Mais lorsque les magistrats eux-mêmes donnent le signal de la résistance aux ordres d'un tyran impie, le peuple doit les suivre, et les aider de tous ses efforts. Quelquefois Dieu choisit un homme privé, pour le faire l'instrument de sa vengeance, comme on le voit dans l'Ancien Testament. Mais il faut être très sobre et très circonspect à adopter de tels chefs. Souvent des hommes usurpent l'autorité en se faisant passer pour inspirés ; et ils se font dieux eux-mêmes. Que le peuple craigne donc, en croyant combattre sous les drapeaux du Christ, de combattre, à son grand détriment, sous les ordres de quelque usurpateur galiléen : ce qui est arrivé récemment en Allemagne, ajoute l'auteur, aux partisans de Thomas Munster.

Jusqu'ici, l'auteur a limité le droit de résistance à un seul cas, celui où le prince viole la loi de Dieu. Mais dans la troisième question il va plus loin. Il étend la résistance jusqu'à la défense de tous les droits naturels. Le prince n'est pas seulement engagé envers Dieu, mais encore envers le peuple : le peuple n'est plus seulement garant du contrat, il est partie. Nous entrons maintenant dans la politique moderne. Nous allons voir paraître dans toute sa hardiesse, et avec une remarquable netteté le principe de ce nouveau droit politique, d'où doivent sortir les révolutions d'Angleterre, d'Amérique et de France.

Le principe de cette politique n'est pas nouveau : c'est que le peuple a créé les rois. Ce principe était admis par la plupart des jurisconsultes qui expliquaient l'origine de l'empire par une cession du peuple romain. Mais cette cession, disait-on, impliquait l'abandon de la souveraineté. La prescription pouvait être opposée à toute revendication du peuple. Il avait perdu ses droits soit par un abandon tacite, soit par défaut d'exercice. Hubert Languet répond avec force à cette objec-

tion de juriste : Il n'y a pas de prescription contre le peuple, de même qu'il n'y a pas de prescription contre le fisc. Si le fisc peut se prévaloir de ce privilège, à plus forte raison le peuple qui est le vrai propriétaire du fisc. On objecte que le peuple qui a élu les rois n'est pas le même que celui qui existe aujourd'hui. L'auteur répond : les rois meurent, mais le peuple ne meurt pas ; c'est un fleuve qui coule sans cesse. Si les grands ont laissé peu à peu s'invétérer la tyrannie, leur faiblesse ne peut préjudicier aux peuples. Le temps ajoute aux torts du roi, mais n'ôte rien aux droits du peuple (1). La connivence des grands et du roi ne peut rien non plus contre les droits du peuple ; mais ils tombent sous les peines de la loi portée contre les prévaricateurs.

On voit que l'esprit juridique se combine dans Hubert Languet avec l'esprit biblique pour donner à son ouvrage un curieux cachet d'originalité. C'est le droit civil qui sert ici d'introduction au droit politique. Les idées de contrat, d'action, de prévarication, de prescription, sont détournées de leur sens ordinaire pour être appliquées aux rapports des rois et des sujets. Cette application, quoique fausse en soi, était légitime. Car les jurisconsultes avaient donné l'exemple de fonder la théorie du pouvoir royal sur le droit civil.

Continuons cependant cette déduction rigoureuse. Le peuple a cédé le pouvoir. Mais c'est un principe de toute évidence, qu'il n'a pû se donner un maître que pour une très grande utilité (2). L'institution du pouvoir civil a eu pour but de défendre les individus les uns contre les autres par la justice, et le corps tout entier contre des attaques extérieures par la force (3). La seule fin de l'empire est l'utilité du peuple. L'empire n'est pas un honneur, mais une charge ; non une immu-

(1) *Vind. cont. tyr.*, ibid. Nec demunt anni quidquam juri populi, sed addunt injuriæ regis.

(2) *Ibid.*, q. III. Non, nisi magnæ cujusdam utilitatis causa, imperium alienum ultro elegit.

(3) *Ibid.*, ibid. Tum singulos a mutuis, tum universos ab externis injuriis seu jure dicendo, seu vim vi repellendo, defenderent.

rité, mais un devoir ; non un loisir, mais une mission (1) ; non une licence, mais une servitude publique. Lorsque le tien et le mien eurent envahi l'univers, le pouvoir a été institué pour défendre les pauvres contre les riches, le peuple contre ses voisins.

Les rois, étant institués pour rendre la justice, ne sont donc autre chose que les gardiens et les conservateurs de la loi. On a demandé si la loi dépend du roi, ou le roi de la loi. Sans doute, si le roi était toujours juste, on n'aurait que faire de loi : mais comme cela est impossible, les lois ont été instituées par des magistrats sages et prudents, afin qu'elles fussent la règle selon laquelle les princes doivent juger ; et, pour empêcher que le prince ne violât la loi, on lui associa les grands, les magistrats, et le conseil public que nous rencontrons dans toutes les formes de gouvernement. La loi est l'âme du roi : c'est par elle qu'il se meut, qu'il sent et qu'il vit. Le roi est le corps de la loi. La loi est la raison commune des sages. Elle est la pensée même, et, comme la pensée est une partie de la raison divine, celui qui obéit à la loi obéit à Dieu. Ce n'est pas ce que le roi ordonne qui est juste : mais un roi devient juste, lorsque ce qu'il ordonne est juste en soi.

Tels sont les grands et nobles principes qui se détachent dans le *Vindiciæ contra tyrannos* d'un fonds confus où se mêlent les arguments bibliques, les arguments historiques empruntés à Hotman, les réminiscences de l'antiquité. De ces principes il déduit la nécessité du partage de l'autorité législative, entre les rois et les grands, ou les Etats du royaume. C'est ici que la pensée des réformateurs est en général assez vague. Ils ne disent rien de précis sur la participation du peuple au pouvoir législatif. Languet paraît accorder surtout la prépondérance à l'aristocratie. Mais c'est un point très mal éclairci dans son livre.

(1) *Vind. cont. tyr.*, ibid. Non honos, sed onus; non immunitas, sed munus ; non vacatio, sed vocatio.

Il est beaucoup plus précis, lorsqu'il traite du pouvoir du roi sur la vie et sur les biens des sujets. Les courtisans, dit-il, accordent aux princes le droit de vie et de mort sur leurs sujets. Pour nous, le prince n'est que le ministre et l'exécuteur de la loi. Il ne frappe que ceux que la loi a frappés. Autrement ce n'est pas un roi, c'est un tyran ; ce n'est pas un juge, mais un brigand. Les sujets ne sont pas les serfs du roi ; ils n'ont pas été achetés par lui à prix d'argent ; ils n'ont pas été conquis à la guerre. Tous réunis, ils sont les souverains du roi : séparés, ils sont ses frères (1).

Quant aux biens, on entend répéter tous les jours à la cour des princes que tout appartient au roi. Ainsi, ce qu'il prend, il ne le ravit pas; ce qu'il ne prend pas, il le donne. Mais est-il vraisemblable que les hommes, qui aiment tant chacun le sien, se soient donné un maître pour lui faire abandon de ce qu'ils ont gagné avec tant de peine? Que m'importe, disait Agricola, que ce soit le roi ou l'ennemi qui me ravisse mon bien, si, de part et d'autre, je meurs également de faim? Mais s'il n'est pas le maître des biens privés, le roi n'est-il pas au moins propriétaire du domaine public? Non, dit Languet. Autre chose est le trésor du prince, autre chose est le trésor du fisc. Sans doute, les princes sont propriétaires de leur fortune particulière, comme les autres citoyens. Mais à aucun point de vue ils ne peuvent être considérés comme propriétaires du domaine royal. La dignité royale est-elle une possession, ou une fonction? Si c'est une possession, c'est bien le moins que le peuple en la cédant se soit conservé la propriété à perpétuité. A quoi me servira-t-il d'avoir confié le soin de mon salut à un roi, si en même temps je m'aliène et me vends en toute propriété (2)? Le prince n'est que le curateur et l'administrateur des richesses publiques. Le roi n'est pas même usufruiter. En effet, l'u-

(1) *Vind. cont. tyr.*, ibid. Ut universi domini, ita singuli fratrum loco censendi sunt.

(2) *Ibid.*, ibid. Si, inquam, dum libertati meæ incolumitatique prospicere volo, memet mancipo.

sufruitier peut engager les biens dont il a l'usufruit ; le roi ne peut engager son patrimoine. L'usufruitier peut faire des dons sur son usufruit ; les dons du roi, lorsqu'ils sont excessifs, sont nuls, suivant cet axiome de la chambre des comptes : *Trop donné soit répété.* L'usufruitier peut jouir ou abuser des fruits sans que la loi s'en mêle ; au contraire, la loi prescrit au roi l'usage qu'il doit faire des domaines.

Le peuple n'a donc cédé la souveraineté qu'à condition que le roi en userait pour son bien. Dans cette sorte de contrat, c'est le peuple qui stipule (*stipulatur*), c'est le roi qui promet (*spondet*). En retour, le peuple promet implicitement d'obéir, si les conditions sont bien exécutées : et le roi de son côté promet de les remplir. Ainsi, le peuple ne s'engage que sous condition, et le roi s'engage purement et simplement. Mais, lorsqu'on insère une condition dans un contrat, il est nul de plein droit lorsque la condition n'est pas exécutée. On ne peut donc point appeler parjure un peuple qui refuse l'obéissance à celui qui a violé les conditions de son contrat. Si le vassal est délié de la foi envers son seigneur, lorsque celui-ci a commis une félonie envers lui, si la loi des Douze Tables condamne le patricien qui fraude son client, si la loi civile permet à l'affranchi une action contre la violence ou l'injustice de son patron, si dans le même cas l'esclave lui-même est affranchi de l'obéissance, à plus forte raison le peuple sera-t-il délié de la foi, que le prince lui-même aura violée le premier.

Le droit de résister aux tyrans, c'est-à-dire aux violateurs du pacte primitif, une fois établi, reste à savoir comment, à qui, et par quels moyens il est permis de résister. Mais il faut distinguer deux espèces de tyrans. Cette distinction, familière au XVIe siècle, était déjà dans Bartole (1). Il y a le tyran *absque titulo*, et le tyran *ab exercitio*. Le premier est celui qui s'empare du pouvoir sans titre, c'est un usurpateur. Le second

(1) Bart. *De tyranno* (Ed. Bâle, t. V, pp. 587-92). Voir plus haut, t. I, p. 466.

possède le pouvoir à titre légitime, mais il en abuse. Or, la conduite du peuple doit être différente à l'égard de ces deux espèces de tyrans. Contre le premier, le droit naturel, le droit des gens, le droit civil, permettent de prendre les armes. Car c'est le droit naturel qui nous autorise à défendre notre vie et notre liberté menacées. Aucun pacte, aucune obligation, ne nous lie à un tyran de cette espèce ; même un homme privé peut se soulever contre cette sorte de tyrannie. Mais si, après avoir obtenu le pouvoir d'une manière illégitime, l'usurpateur obtient l'approbation du peuple, ce consentement lui doit tenir lieu de titre, et il possède de droit ce qu'il ne possédait encore que de fait. Il est juste alors que le peuple obéisse. Autrement il n'est pas de royaume dont la juridiction ne pût être révoquée en doute.

Quant aux rois légitimes qui abusent de leur pouvoir, il ne faut point sans doute pour quelques abus, pour quelques négligences, les appeler tyrans et leur déclarer la guerre ; même lorsqu'il s'agit d'un tyran déclaré, qui viole ouvertement les lois et qui opprime la République, il faut d'abord le supporter, et employer tous les moyens avant les armes. Car il peut arriver que le remède soit pire que le mal. Mais s'il persiste dans sa tyrannie, il doit être traité comme un rebelle, et déposé comme tel. Or, nous avons vu que le peuple est supérieur au prince : il a donc le droit de le déposer. Qu'on n'accuse pas une telle révolte de sédition ; car il y a des séditions justes et des séditions injustes : justes, dit Bartole, celles qui renversent un gouvernement injuste ; injustes, celles qui renversent un gouvernement juste. A vrai dire le renversement d'un mauvais gouvernement ne peut pas être appelé sédition : principe, ne l'oublions pas, qui était déjà dans saint Thomas d'Aquin et dans toute la scholastique (1). Hubert Languet conclut qu'il est permis de prendre les armes non seulement pour la religion, mais pour la patrie, et pour les foyers.

(1) Voy. plus haut tome I, l. II, c. III, p. 387.

Mais il admet toujours la même réserve, c'est que ce droit de résistance n'appartient qu'aux magistrats, soit à tous, soit à plusieurs. Car pour les particuliers, il leur refuse tout droit de prendre l'initiative. La République n'a pas été confiée à la garde des particuliers : ceux-là ne doivent pas défendre la République, qui ne peuvent pas se protéger eux-mêmes. S'ils tirent le glaive, ils sont séditieux. Car ce n'est que la totalité des citoyens qui constituent le souverain, et non pas les particuliers. Le peuple ne peut donc résister que par l'intermédiaire de ses magistrats. Si ceux-ci n'agissent pas, le peuple doit se tenir en repos, et ne pas oublier que les meilleurs médecins laissent souvent faire la nature pour guérir les maladies. Il va plus loin encore. Si les magistrats, dit-il, sont évidemment de connivence avec le tyran, le peuple doit se souvenir que Dieu permet que les hypocrites règnent pour les péchés des peuples. Il n'est donc besoin ni des pieds, ni des mains, mais de prières et de genoux fléchis (1). Enfin il faut supporter les mauvais princes et en attendre de meilleurs, comme on supporte la grêle, les inondations, les tempêtes et les autres calamités naturelles. Mais si tous les grands, ou la plupart, ou même un seul essaie de s'opposer à sa tyrannie, le peuple doit regarder cette résistance comme un signal de Dieu même.

Hubert Languet résume lui-même tout son système dans ces termes rapides et concis : « Les princes sont élus par Dieu, mais constitués par le peuple. Le prince est supérieur à chaque particulier, mais inférieur à tous, et à ceux qui représentent le tout, c'est-à-dire les magistrats ou les grands. Il intervient dans l'institution du roi un contrat entre le prince et le peuple ; contrat tacite ou exprès, naturel ou civil, dont les officiers du roi sont les gardiens. Celui qui viole ce pacte est un tyran *ab exercitio*. Les magistrats ont le droit de le ramener au devoir par la force, s'ils ne peuvent faire autrement. Mais les

(1) *Vind. cont. tyr.*, ibid. Non pedibus, non manibus, sed genibus flexi opus esset.

hommes privés n'ont pas le droit de tirer le glaive contre un roi légitime, fût-il tyran dans le fait. Quant au tyran sans titre (*absque titulo*), comme il n'y a aucun contrat passé avec lui, tous, même les particuliers, peuvent se soulever contre lui. »

Buchanan. — Le livre d'Hubert Languet peut nous donner une idée de tous les écrits politiques inspirés par la démocratie protestante. C'est de tous le plus célèbre, le plus rigoureux, le mieux raisonné, celui qui eut le plus d'influence. Parmi ces écrits, on ne peut néanmoins négliger de mentionner le *De jure regni apud Scotos* (1580), de Buchanan, ouvrage élégant et bien écrit, moins fortement conçu et raisonné que le *Vindiciæ contra tyrannos* et qui s'en distingue en ce que le caractère religieux et réformé a presque complètement disparu, pour faire place à l'esprit philosophique et littéraire de la Renaissance. Ce n'est pas le disciple de Calvin ou de Knox, c'est le disciple de Platon, d'Aristote et de Cicéron.

Buchanan commence par décrire un état de nature ou un état sauvage où les hommes vivaient sans lois. Il se demande si la société a seulement eu pour cause l'utilité. Mais l'utilité ou l'intérêt personnel serait plutôt une cause de dissolution que d'union (*solveret potius quam conjungeret*). Il fait sortir la société, comme Aristote, de l'instinct de sociabilité. Les désordres de la société appellent le gouvernement d'un chef qui vienne y remédier. Ce chef, on peut l'appeler *roi* ou de tout autre nom, pourvu qu'on sache que les rois ont été créés non pour eux seuls, mais pour le peuple, *non sibi, sed populo creatos*. Il compare le roi au médecin : *Alter humanum, alter civile corpus tueri debet*. La royauté a été d'abord le privilège des meilleurs, auxquels le peuple décernait le pouvoir. Mais le roi ne doit pas être absolu : il faut lui adjoindre l'autorité de la loi : *Legem ei collegam adjicimus*. Il ne demande pas le gouvernement direct du peuple entier, mais celui de ses représentants : *Selecti ad regem in consilium coirent*. On objecte que plus on donne au roi de conseillers, plus on augmente le nombre des fous. Il répond que la

multitude juge mieux que les individus des choses générales Il sépare en outre le pouvoir judiciaire du pouvoir exécutif : donner aux rois le droit d'interpréter la loi, c'est leur donner le pouvoir de la faire. Il distingue ensuite, suivant les traditions, le roi et le tyran. Si le tyran s'est emparé du pouvoir par la force, il peut être aussi renversé par la force *Simili vi solvi posse*. Il combat l'hérédité royale. *Quid si cui regum filius sit stolidus? Quid si insanus*? La tyrannie répugne à la noblesse native de la nature humaine *Sublime quoddam et generatum naturæ inditum*. Il conclut à la punition des tyrans, non seulement de ceux qui ont usurpé le pouvoir, mais de ceux qui en ont mal usé. Il discute à ce sujet les textes de l'Écriture, l'exemple de Jérémie qui ordonna aux Juifs d'obéir au roi d'Assyrie, celui du meurtrier d'Achab, commandé par Dieu. Nulle part l'Écriture ne dit que la tyrannie doive être exemptée de la punition du méchant. Ni les évêques, ni le pape lui-même ne sont au-dessns des lois et des peines : (singulier argument pour un protestant). Le conseil de saint Paul sur l'obéissance aux puissances supérieures ne s'adressait qu'à une foule ignorante, facile à soulever. Ce dont on avait besoin alors, c'était la tranquillité (Pourquoi plutôt alors qu'au temps de Buchanan ?) La punition du tyran, dit-on, n'est pas recommandée dans l'Écriture : soit ; mais y est-elle défendue ? Les rois étaient alors immédiatement sous le pouvoir de Dieu : c'était lui qui se réservait de les punir. Arrivant à la discussion de fond, il demande : Est-ce le roi qui vient de la loi, ou la loi qui vient du roi ? *Rexne a lege, vel lex a rege*? C'est le roi qui vient de la loi. Donc la loi est plus puissante que lui. Il y a un pacte entre le roi et les citoyens. Celui qui s'affranchit du pacte n'affranchit-il pas celui avec lequel il a contracté? Le tyran est l'ennemi du peuple : Or la guerre est faite envers tout ennemi. Buchanan va jusqu'au régicide comme la plupart des écrivains de son temps dans les deux partis : *Jus est non modo universo populo sed singulis hostem interimere*.

Quant à l'apôtre de la réformation en Écosse, John Knox, il n'a pas publié d'écrits politiques proprement dits, sauf un seul, sous ce titre bizarre : *Le premier son de la trompette contre le gouvernement monstrueux des femmes* (1558), livre dirigé contre Marie Tudor, reine d'Angleterre. L'auteur allait bientôt avoir affaire en Écosse avec un autre reine, une autre Marie, Marie Stuart, dont il fut l'intraitable ennemi. Bayle (art. *Knox*), sur l'autorité des adversaires de Knox, Brerley et Bankroft, mais en renvoyant aux textes, cite des maximes séditieuses extraites de ses écrits qui n'ont rien d'invraisemblables : Proceres tenentur, si modo rex nolit, religionem reformare. (*Hist. Scot.*, p. 348.) — Deus constituit proceres ad effrenes principum appetitus coercendos. — Principes ob justas causas deponi possunt (*Ad Angliam et Scotiam*, p. 76.) — Si principes adversus Deum ac veritatem ejus tyrannicè se gerunt, subditi eorum a juramento fidelitatis absolvuntur. » Richelieu, encore évêque de Luçon, dans un traité contre les protestants, invoque les passages précédents pour prouver que les protestants étaient contraires à l'autorité royale (1).

Althusius. — Dans les Pays-Bas et en Allemagne les idées démocratiques du protestantisme eurent aussi leur représentant dans Althusen ou Althusius (2) qui tient à ces deux pays.

(1) En France les ministres protestants s'élevèrent contre Richelieu à l'occasion de ce traité. Voyez le détail de cette polémique dans Bayle (art. *Knox*). — Vers la même époque, dans le même ordre d'idées que Knox et Buchanan il faut encore citer en Angleterre, Poynet, évêque de Winchester, *Petit traité du pouvoir politique* (voir une courte analyse dans Beauverger, *Tableau du progrès de la philosophie politique*, (1858) p. 136, note. — Bilson, évêque de Winchester, dans son livre intitulé : *Difference between christian subjection and unchristian rebellion* (1585), essayait de trouver un moyen terme entre l'obéissance passive et le droit absolu d'insurrection.

(2) Né à Emden, ville dépendant des Provinces-Unies en 1557, et mort en 1638. Il avait été magistrat à Emden et fut professeur de droit à l'Université d'Herborn en Allemagne. Voir son article dans le *Dictionnaire* de Bayle. On trouvera une analyse détaillée de son ouvrage dans Beauverger : *Tableau du progrès de la philosophie politique* ch. VI. Althusius est très préoccupé de la *Republique* de Bodin, dont nous parlerons plus loin.

Son principal ouvrage est intitulé : *Politica methodicè digesta.* On y trouve le principe de la souveraineté du peuple très nettement formulé, ainsi que le principe de l'inaliénabilité du pouvoir souverain : « Qui osera dire, écrit-il, que le peuple puisse transférer à quelqu'un sa souveraineté ? C'est là un droit indivisible, incommunicable, imprescriptible à tout pouvoir... Bodin s'est trompé en attribuant la souveraineté aux rois et aux grands : c'est le droit de la société tout entière. C'est la société, après Dieu, qui donne toute puissance légitime à ceux que nous appelons rois ou princes ; or, quelque grand que soit le pouvoir d'une concession, il y en a toujours un plus grand, c'est-à-dire le pouvoir de celui qui concède. » (Ch. XXXVIII.) On trouve également dans cet ouvrage la doctrine du pacte social : « Le pacte social, est-il dit, consiste dans la promesse expresse ou tacite d'une communication mutuelle de biens, de services, de secours, de droits communs selon les nécessités de la vie générale. » La souveraineté du peuple ne se manifeste pas seulement à l'origine des pouvoirs ; mais elle est continue et elle s'exerce par le moyen d'une institution émanée d'elle et appelée l'*Ephorat*. L'office des éphores consiste en cinq fonctions principales : 1° ils instituent le magistrat suprême ; 2° ils surveillent le même magistrat comme gardien et défenseur de la liberté ; 3° ils nomment, en cas d'interrègne ou d'incapacité, un curateur de la chose publique ; 4° ils éloignent de la chose publique les magistrats devenus tyrans ; 5° ils protègent les droits de la suprême magistrature. La principale préoccupation d'Althusius comme de la plupart des publicistes de ce temps, c'est celle de la tyrannie et du droit de résistance. Il ne s'agit pas du droit d'insurrection, mais d'un droit légal de résistance ; l'auteur recherche : 1° quelles sont les personnes investies de ce droit et autorisées à en faire usage ; 2° dans quel temps ? 3° par quels moyens ? 4° jusqu'où ? On voit que, dans cet ouvrage, il ne s'agit pas seulement de déclamations révolutionnaires, mais d'un effort vraiment scientifique pour réconcilier le principe d'autorité et

le principe de liberté. « Sa doctrine fut réfutée, nous dit Bayle, par plusieurs jurisconsultes, qui s'emportent étrangement contre lui parce qu'il avait soutenu que la souveraineté des États appartient aux peuples (1). » D'autres écrits du même genre furent encore imprimés en Allemagne, entre autres un écrit anonyme publié à Magdebourg en 1550, sous ce titre : *De jure magistratuum in subditos et officio subditorum ergà magistratus* (2). Cet ouvrage fut réfuté par le jésuite Beccaria : *Refutatio cujusdam libelli anonymi de jure magistratuum.* Mais on n'en finirait pas si on voulait énumérer tous les livres de littérature politique engendrés par la Réforme du XVIe siècle (3) et ceux qui ont été écrits pour les réfuter. Nous en avons dit assez pour qu'il soit évident que les idées démocratiques de la fin du XVIIIe siècle, qui ont abouti à la Révolution française, ont eu leur origine dans la Réforme du XVIe.

(1) Voici les noms de ces jurisconsultes rapportés par Bayle : Bæcler, *In Grotium de jure belli*, t. I, ch. III, § 8. — Conring *De civili prudentia*, ch. XIV. — Meier, *Analys. liber III politic.*

(2) Voici les questions traitées dans ce livre : An armis reprimi manifesta tyrannis jure possit ? — Quid est officium subditorum ergà superiores qui in tyrannidem sunt prolapsi ? — Quid agendum cum ordines cogi contrà tyrannos non possunt — Quid liceat adversus injustos exactores ? — An subditi cum principibus possunt pacisci ? — An qui propter religionem persecutionem patiuntur, adversus tyrannos sese tueri salvâ conscientia possunt ?

(3) M. de Beauverger (Ouv. cité, ch. VI) rapproche encore d'Althusius le Hollandais Boxhorn (1612-1653), successeur de Heinsius à l'Université de Leyde ; et il nous donne l'analyse de son principal ouvrage : *Institutiones politicæ.* Mais, d'après cette analyse même, cet ouvrage nous paraît manquer complètement d'originalité.

ANNEXE AU CHAPITRE III (LIVRE III)

Note sur Séb. Castalion *(Voir plus haut p. 16)*

Sur Sébastien Castalion, nous devons la note suivante à l'obligeance de M. Ferd. Buisson, directeur de l'enseignement primaire à l'Instruction publique, qui prépare sur ce sujet un important ouvrage.

Chatillon (Sébastien), plus connu sous le nom de *Castellion* ou *Castalion*, philologue et théologien distingué, naquit en 1515 à Saint-Martin-du-Frêne (village situé près de Nantua). Fils de paysan, il fit son éducation à Lyon en conduisant au collège des jeunes gens dont il était le gouverneur. Il se convertit à la Réforme, alla étudier à Strasbourg auprès de Calvin (1540), montra le plus grand dévoûment en soignant la famille du réformateur pendant la peste et fut appelé à Genève pour diriger le collège (1541). Il consacra ses loisirs à des traductions d'auteurs grecs et latins et entreprit une traduction de la Bible en latin et en français. Son caractère indépendant et ses opinions hardies sur le *Cantique des cantiques*, qu'il considérait comme une poésie profane, le brouillèrent avec Calvin, qui s'opposa à sa nomination comme pasteur. Obligé de renoncer à la direction du collège, il quitta Genève où l'inimitié de Calvin ne lui permettait pas d'espérer de ressources.

Il se rendit à Bâle et y passa plusieurs années dans la plus grande pauvreté. Malgré les secours du généreux libraire Oporin, il fut réduit à travailler de ses mains ; il s'embaucha comme homme de peine pour aller avec les plus pauvres de la ville repêcher le bois que le Rhin entraînait à la fonte des neiges. C'est au milieu de ces rudes labeurs qui lui permirent de faire vivre sa femme et ses cinq enfants, qu'il acheva, à force de courage et de persévérance, ses deux traductions de la Bible : l'une en latin, l'autre en français : elles lui avaient coûté quinze ans de

travail. Ses principaux titres au souvenir de la postérité sont les trois opuscules suivants : *Traicté des hérétiques, assavoir si l'on doit les persécuter*. 1554, *Contra libellum Calvini de hæreticis gladio coercendis*. 1554. *Conseil à la France désolée, où est montré le remède à la présente guerre* (1562). Les deux premiers ouvrages, publiés à la suite du supplice de Michel Servet, sont une des premières et des plus admirables revendications de la liberté de conscience dont l'histoire fasse mention. Castalion y démontre avec une éloquence et une vigueur de raisonnement incomparable que la « religion, par-dessus toute chose, doit être libre » ; que le magistrat n'a « autre devoir que de protéger la vie et biens des citoyens, mais non défendre la doctrine, ce qui est l'affaire du docteur » ; qu'une doctrine « ne peut se défendre que par les armes spirituelles » ; que, par conséquent, Calvin a été coupable en faisant tuer un homme pour crime d'hérésie. Le *Conseil à la France*, écrit au début des guerres de religion, proposait avec une netteté remarquable une solution qui eût prévenu bien des malheurs : « C'est, dit-il, qu'il soit loisible à chacun de servir Dieu, selon la foi non d'autrui, mais la sienne, et qu'on permette en France deux religions. » — L'auteur de ces écrits, qui dépassent de si haut le niveau moyen de l'époque, fut traité par les calvinistes et par les catholiques comme un impie ; les pasteurs de Genève l'appellent « un instrument choisi de Satan », Calvin le traite de « bête venimeuse » et Rome l'inscrit dans son index de première classe. Poursuivi par la calomnie, accusé à son tour d'hérésie, il allait perdre la place de professeur à l'Université de Bale où sa science l'avait fait enfin arriver, et il se préparait à partir pour un nouvel exil, afin de prévenir une sentence plus rigoureuse, quand il mourut d'une maladie de cœur, suite de chagrins et de fatigues excessives, à l'age de quarante-huit ans. (Décembre 1563.)

Voici quelques extraits des ouvrages de Castalion :

Conseils aux catholiques : « Souvienne-vous comment vous avez par ci-devant traité les Evangéliques. Vous savez bien que vous les avez poursuivis, emprisonnés et finalement rôtis tout vifs à petit feu. Et pour quel crime ? Parce qu'ils ne voulaient pas croire au Pape, ou à la Messe, ou au purgatoire et telles autres choses dont les noms mêmes ne se trouvent pas dans la Bible. Ne voilà pas une belle et juste cause de brûler les gens tout vifs !..... » (p. 12) — *Aux Evangéliques :* « Vous avez autrefois supporté patiemment persécutions. Pourquoi donc aujourd'hui venez-

vous hallebarder et arquebuser pour remplir et souiller les chemins et maisons du sang de ceux pour lesquels Christ est mort comme pour vous, rendant ainsi le mal pour le mal..... — Et, outre plus *vous aussi vous forcez les consciences et ne vous accordez qu'en un point avec celui que coutumièrement vous nommez l'antechrist, c'est qu'il faut brûler les hérétiques. Que si, aujourd'hui, étant encore persécutés, vous usez de telle rigueur et violence, il est à craindre que, si vous venez un jour au-dessus de vos attentes, vous userez d'une tyrannie aussi grande que vos ennemis !.....* » (p. 17). — *A tous deux.* — *Solution de la guerre actuelle :.....* « C'est d'appointer et de laisser les deux religions libres, que chacun tienne sans contrainte celle des deux qu'il voudra (p. 25). — Par quoy, tout bien considéré, mon conseil est..... de *permettre en France deux Eglises ;* c'est que tu cesses, ô France, de forcer consciences mais permettes qu'en ton pays *il soit loisible à tous ceux qui croient en Christ et reçoivent le vieux et le nouveau Testament de servir Dieu selon la foi, non d'autrui, mais la leur* (p. 19) (1). »

Citons encore quelques maximes de Castalion :

« Tuer un homme, ce n'est pas protéger une doctrine; c'est « seulement tuer un homme. — Quand les Genevois ont tué Servet, ils n'ont pas défendu une doctrine; ils ont tué un homme. « — Maintenir une doctrine n'est pas l'affaire du magistrat (car « quel rapport y a-t-il entre une doctrine et le glaive?); c'est l'affaire du docteur. — Mais protéger le docteur, comme il protège « le laboureur, l'ouvrier, le médecin et les autres, contre le tort « qu'on leur veut faire, voilà ce qui regarde le magistrat. — C'est « pourquoi, si Servet avait voulu tuer Calvin, le magistrat aurait « eu raison de défendre Calvin. — Mais Servet ayant combattu « avec des arguments et des écrits, c'est avec des arguments et « des écrits qu'il devait être repoussé (2). »

(1) *Conseil à la France désolée.*
(2) *Contra libellum Calvini in quo ostendere conatur Hæreticos jure gladii coercendos esse.* 1554. art. 77.

CHAPITRE IV

LA POLITIQUE CATHOLIQUE AU XVI[e] SIÈCLE

L'École et la Ligue. — Suarez. Son traité *De legibus* ; Sa théorie de la loi en général ; Sa théorie de la loi naturelle ; Sa politique. Du fondement de l'autorité. De la souveraineté. De l'institution du gouvernement. De l'acceptation des lois. La loi obligatoire par elle-même. Exceptions à ce principe. Le législateur est-il soumis à ces propres lois ? Du spirituel et du temporel. — Bellarmin. Sa théorie de la monarchie mixte. Son opinion sur les rapports du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. — Bosio et Barklay. — Politique de la Ligue. — Boucher. *De justa Henrici III abdicatione*. Du droit de déposer les rois. Mélange de l'esprit sacer lotal et de l'esprit démocratique Doctrine du tyrannicide. — Mariana. *De rege*. Sa théorie du gouvernement. Doctrine du régicide.

Après avoir suivi le mouvement protestant depuis le commencement jusqu'à la fin du XVI[e] siècle, nous devons interroger maintenant le côté opposé, et chercher ce que sont devenues, parmi les docteurs catholiques, les doctrines politiques du moyen âge. Mais il faut distinguer deux choses dans la politique catholique du XVI[e] siècle : l'école et les partis ; d'une part, une politique savante, spéculative, scholastique, s'appuyant sur des théories morales, et en général toute fidèle aux principes de saint Thomas ; de l'autre, une politique violente, passionnée, mêlée aux luttes et aux fureurs du siècle : la politique de l'École et la politique de la Ligue.

Tandis que la Réforme ébranlait les bases de l'ancienne théologie, que devenait l'ancienne scholastique, la philosophie des universités catholiques, la grande et respectable philosophie de saint Thomas d'Aquin ? Cette philosophie avait eu elle-

même à souffrir d'assez grandes révolutions intérieures. Les Duns Scott, les Gerson, les Ockam avaient introduit un bon nombre d'opinions nouvelles, et ébranlé l'équilibre majestueux de la philosophie thomiste. Cependant saint Thomas d'Aquin restait la plus grande autorité des écoles ; il était le centre commun autour duquel venaient se grouper, se coordonner, se corriger les unes par les autres les opinions divergentes des scholastiques moins autorisés. Il se forma ainsi une sorte d'éclectisme, qui résumait tous les travaux du moyen âge, et continuait la tradition sacrée, sans rien emprunter à l'inspiration révolutionnaire du XVIe siècle.

SUAREZ. — L'écrivain de ce temps qui représente le mieux ce travail conservateur et conciliateur, et dans lequel on peut le mieux étudier le mouvement intérieur de la scholastique depuis le XIIIe siècle, le plus grand nom de l'École dans la théologie, la philosophie, le droit naturel et politique, est le jésuite Suarez (1). Sa méthode, ses autorités, ses opinions, tout nous prouve qu'il s'est attaché à suivre la tradition beaucoup plus qu'à innover, et qu'il a plus vécu dans les livres du passé que dans les écrivains de son temps. On ne voit en lui aucune trace de ce renouvellement d'esprit et de méthode qui caractérise les écrivains de son siècle. Le syllogisme et l'autorité sont toujours ses arguments décisifs. Seulement, l'autorité d'Aristote n'est plus qu'au second plan : les scholastiques l'ont remplacé ; et même, ce qui est un signe des temps, Platon est invoqué plusieurs fois. Enfin Suarez est incontestablement l'écrivain le plus considérable de l'ordre des Jésuites. Ses principes sont élevés et profonds. Il ne paraît pas se servir de la science comme d'un instrument de domination. C'est un homme d'école et non de parti ; il représente la grande tradition du moyen âge. Il en a la droiture, la sincérité, la

(1) Avant Suarez, dans la même forme et dans le même ordre d'idées, il ne faut pas oublier le dominicain Soto, théologien espagnol, auteur du *De justitia et jure* (Anvers, 1568), ouvrage où l'on remarque déjà les mêmes qualités que dans Suarez. On doit lui savoir gré d'avoir défendu, comme Las Casas, la cause des Indiens.

passion logique; c'est le digne élève de saint Thomas d'Aquin: c'est le dernier des scholastiques.

Le plus remarquable ouvrage de Suarez par la science, par la multitude des questions traitées, par la finesse des solutions, quoique assez peu original par la pensée et par la méthode, est son traité *De legibus* (1), calqué sur le *De legibus* de saint Thomas, dont il reproduit en grande partie les doctrines, sauf les modifications de détail que le temps a pu apporter. C'est un traité du droit naturel selon les principes de la philosophie du moyen âge. Dans toutes les Sommes scholastiques, il y a un traité *De justitia et jure*, ou un traité *De legibus*. Suarez a détaché ce traité et en a fait un livre considérable, où toutes les opinions des docteurs sont rapportées, résumées, comparées et fondues ensemble ; de telle sorte que celui qui a lu le *De legibus* de Suarez, connaît à fond toute la morale, tout le droit naturel, et même toute la politique du moyen âge.

Il y a deux espèces de lois : la loi naturelle et la loi positive. Quel est le fondement légitime de la première ? tel est le problème capital de la morale. Quel est le fondement légitime de la seconde ? voilà le problème capital de la politique ; d'un côté, le principe de l'obligation morale ; de l'autre, le principe de la souveraineté : telles sont les deux recherches fondamentales du droit naturel et politique. Interrogeons le savant Suarez sur ces deux questions.

Qu'est-ce que la loi naturelle ? Selon l'opinion fort remarquable du théologien Vasquez, qui, selon Suarez, est le seul de son opinion, le fondement de la loi naturelle et de l'honnêteté des actions est la nature rationnelle elle-même, en tant que telle (2). Les actes qui conviennent à cette nature sont bons, ceux qui lui répugnent sont mauvais. Il y a, en effet, des

(1) *Tractatus de legibus ac de Deo legislatore*. Lugd. 1619. Le privilège porte la date de 1613. Le livre est donc du commencement du XVII[e] siècle. Nous avons cru cependant devoir le faire rentrer dans le XVI[e] siècle, l'auteur étant évidemment un homme de cette époque.

(2) *Ibid.*, 1; 2, 3, 4

actions bonnes ou mauvaises en elles-mêmes (*intrinsecus*), abstraction faite de toute volonté, de toute défense extérieure, en un mot, les actes physiques. Ainsi l'honnêteté ou la méchanceté ne consiste pas dans le rapport d'une action avec le jugement de la raison, mais avec la nature de l'être raisonnable. Ce n'est pas parce qu'on la juge mauvaise qu'elle est telle, mais c'est parce qu'elle est telle qu'on la juge mauvaise. Ce n'est donc pas le jugement que nous portons qui est la mesure du bien et du mal, et par conséquent la loi. Cette loi est dans la nature même de l'action qui est en soi bonne ou mauvaise. Enfin, si nous voulons assigner une loi ou une mesure aux mouvements qui conviennent ou ne conviennent pas aux objets de la nature, nous n'en trouvons d'autre que la nature même de ces objets ; il en est de même pour les êtres raisonnables.

Suarez approuve dans cette opinion le principe de l'honnêteté intrinsèque des actions : néanmoins, il condamne la doctrine elle-même (1). D'abord, dit-il, elle est contraire à celle de tous les théologiens. En second lieu, la nature rationnelle, considérée précisément à ce point de vue, n'a aucun des effets de la loi : elle ne prescrit rien, elle n'éclaire pas, ne dirige pas, n'apprend pas à discerner le bien du mal. En troisième lieu, on ne peut pas dire que ce qui est le fondement de l'honnêteté en soit la loi. Par exemple, le fondement de l'aumône, c'est le besoin du pauvre et les facultés du riche ; et personne ne dira que la misère du pauvre soit la loi de l'aumône.

Mais on peut combattre encore cette thèse par ses conséquences ; car il s'ensuivrait que Dieu lui-même aurait sa loi naturelle qui l'obligerait comme elle oblige les hommes. En effet, la nature de Dieu répugne au mensonge, et elle est la règle de l'honnêteté ; la nature de Dieu est donc la loi relativement à Dieu, comme la nature de l'homme est la loi par

(1) *De legibus*, 5, 6, 7, 8.

rapport à l'homme. En second lieu, il s'ensuivrait que la loi n'est pas divine et ne vient pas de Dieu. En effet, suivant cette thèse, les préceptes de la loi ne tirent pas de Dieu leur caractère d'honnêteté. Si le mensonge répugne à la nature raisonnable, cela ne dépend pas de la volonté divine; et, logiquement, cela même est antérieur au jugement de Dieu; car Dieu ne voit le mensonge mauvais que parce qu'il est tel.

A cette opinion de Vasquez, qu'il combat d'une manière si vive, Suarez en oppose une autre qui n'en paraît pas très différente (1). On peut distinguer, dit-il, dans la nature raisonnable deux choses: 1° la nature elle-même, qui est le fondement de la convenance ou de la disconvenance des actes humains par rapport à elle; 2° cette lumière de raison par laquelle elle discerne les actions qui conviennent et celles qui ne conviennent pas. Dans le premier sens, la nature raisonnable est le fondement de l'honnêteté des actes; dans le second, elle en est la loi. C'est là, dit Suarez, l'opinion de tous les théologiens.

Cette opinion est aussi celle de Suarez: La loi naturelle, dit-il, consiste dans le jugement actuel de l'esprit. En effet, elle peut être considérée, soit dans l'esprit du législateur, soit dans les sujets. Or, dans le législateur qui est Dieu, la loi naturelle n'est autre chose que la loi éternelle. Dans les sujets, elle est la lumière même qui porte en quelque sorte cette loi dans nos âmes. La loi naturelle se distingue de la conscience; car la loi est une règle en général; la conscience est un *dictamen* pratique; c'est l'application de la loi à des cas particuliers. La conscience a un domaine plus étendu que la loi naturelle; car elle n'applique pas seulement la loi naturelle, mais encore la loi divine et humaine. La conscience peut se tromper (*erronea*), la loi ne le peut pas. Enfin, la loi ne juge que les actions à venir, et la conscience juge les actions passées.

Suarez soulève encore d'autres difficultés au sujet de la loi

(1) *De legibus*, 9, sqq.

naturelle. La loi naturelle, se demande-t-il, est-elle une loi *préceptive* ou *indicative* (1)? Les scholastiques, en effet, distinguaient deux sortes de lois : la loi indicative et la loi préceptive. La loi indicative est celle qui se contente de montrer ce qui est bien et ce qui est mal. La loi préceptive est celle qui ordonne de faire ou de ne pas faire certaines choses.

Or, selon certains auteurs (Gabriel Biel, Almain), scholastiques de la dernière époque, la loi naturelle n'est une loi qu'au premier sens, et non au second (2) : c'est une loi indicative et non préceptive, elle montre ce qui est bien ou mal en soi, indépendamment de toute volonté. Elle n'est donc pas divine, à proprement parler; car, quoiqu'elle vienne de Dieu, considéré comme cause de toutes choses, et comme cause des essences, elle ne vient pas de Dieu considéré comme législateur. Quelques-uns sont allés jusqu'à dire que, lors même que Dieu n'existerait pas, ou serait privé de raison, ou ne porterait aucun jugement sur la nature des choses, il serait toujours mal de mentir, et que, si la raison de l'homme la lui montrait, il aurait la même loi qu'il a aujourd'hui. La loi naturelle n'est donc pas une vraie loi préceptive, puisqu'elle ne repose sur aucun ordre.

A l'opposé de cette opinion, se trouve l'opinion extrême d'Ockam et de son école. Selon Ockam, la loi naturelle repose uniquement sur la volonté de Dieu (3). Il n'y a point d'acte qui ne soit mauvais s'il est défendu par Dieu, et qui ne devienne bon, si Dieu le permet. La loi naturelle ne consiste donc que dans les préceptes divins, préceptes que Dieu lui-même peut détruire et changer. Gerson semble incliner vers cette opinion, et Pierre d'Ailly l'approuve tout à fait lorsqu'il dit que la volonté divine est la première loi, et que Dieu eût pu créer les hommes sans aucune loi. Enfin, ce n'est pas parce qu'une chose est bonne ou mauvaise que Dieu l'ordonne

(1) *De legibus*, l. II, c. vi, 1.
(2) *Ib.*, *ib.*, 3.
(3) *Ib.*, *ib.*, 4.

ou la défend, mais parce qu'il l'ordonne ou la défend qu'elle est bonne ou mauvaise. Cette seconde opinion ne date pas du moyen âge : nous l'avons déjà rencontrée dans l'antiquité, et c'est elle que Socrate combat dans l'Euthyphron (1).

Suarez, selon sa méthode ordinaire, adopte entre ces deux opinions extrêmes une opinion moyenne, qui est, dit-il, celle de saint Thomas et de la plupart des théologiens (2). La loi naturelle est à la fois une loi indicative et une loi préceptive : car elle indique ce qui est bien et ce qui est mal ; et en même temps elle contient le précepte et la défense. Et d'abord, la loi naturelle est une vraie loi, et on ne peut appeler loi la simple connaissance. Ainsi, quoique le jugement doive précéder l'ordre ou la défense, le jugement par lui-même n'emporte aucun ordre, ni aucune défense ; il est donc insuffisant pour constituer la loi. En outre, s'il fallait entendre la loi dans le sens de la première opinion, Dieu lui-même serait soumis à la loi naturelle, puisque sa nature lui montre, comme à nous, l'honnêteté et la justice intrinsèque des actions. Enfin, le jugement purement *indicatif* n'est pas l'acte d'un supérieur, il peut être l'acte d'un égal ou d'uninférieur : il n'a donc pas la force d'obliger ; mais il suppose lui-même l'obligation, il nous montre qu'elle existe, il ne la fonde pas.

Mais, d'un autre côté, la volonté de Dieu, l'ordre ou la défense n'est pas le seul principe de la bonté ou de la méchanceté des actions (3). La volonté de Dieu suppose déjà un bien et un mal en soi, auquel elle n'ajoute que l'obligation. L'effet ne peut pas être la raison de sa cause. Or la défense suppose qu'une chose est mauvaise par elle-même ; elle ne peut donc en être que l'effet. C'est l'opinion de saint Augustin, de saint Thomas, de Cajetan, de Soto, des plus grands scholastiques. En conséquence, la loi naturelle est une vraie loi, et une loi divine, dont Dieu est l'auteur et le législateur : car

(1) Voy. t. I, l. I, c. II, p. 121.
(2) *Ib.*, *ib.*, 5.
(3) *Ib.*, *ib.*, 11.

elle repose à la fois sur la nature des choses, et sur la volonté de Dieu.

Telle est la conclusion de Suarez. On peut voir, par cette discussion, qu'il y a eu au moyen âge deux grands courants d'opinions relativement au principe de la morale. Selon les uns, la morale repose sur la nature des choses ; selon les autres, sur l'autorité de Dieu. Les uns placent l'essence de la loi dans l'intelligence, à qui appartient d'apercevoir et de reconnaître la nature des choses. Les autres placent l'essence de la loi dans la volonté divine. L'une et l'autre de ces opinions peuvent conduire à des conséquences également dangereuses : la première, que la morale est indépendante de Dieu, et que, si Dieu n'existait pas, la distinction du juste et de l'injuste subsisterait encore ; la seconde, que la morale est arbitraire en soi, que rien n'est par soi-même bon ou mauvais, et que l'ordre d'un supérieur fait seul la différence du bien et du mal. Il est vrai que ce supérieur, c'est Dieu : mais la toute-puissance peut-elle rendre juste ce qui ne serait pas juste par soi-même ?

C'est entre ces deux opinions extrêmes que Suarez cherche une voie moyenne. C'est pour échapper à ces conséquences contraires qu'il fait consister à la fois la loi dans l'entendement et dans la volonté, et qu'il veut que loi naturelle soit à la fois indicative et préceptive. Mais cette opinion moyenne pourrait soulever à son tour quelques objections. Car si l'essence de la loi se compose de deux éléments, on pourrait encore se demander lequel des deux est le plus important, lequel est le premier en ordre, et dans quel rapport ils sont entre eux : si c'est la volonté de Dieu qui fonde l'obligation, il peut donc dispenser d'une action qui en soi serait bonne, et permettre une action mauvaise ; ce qui est, à ce qu'il semble, rendre la morale arbitraire, avec Ockam. Si, au contraire, la volonté de Dieu ne fait que consacrer l'obligation, l'obligation préexistera, et elle se tire de la nature même : ce qui est tomber dans l'opinion de Vasquez. Il est difficile à l'éclectisme

de Suarez d'échapper à l'une ou l'autre de ces deux conséquences.

La politique de Suarez. — Le traité *De legibus* n'est pas seulement un traité de droit naturel, mais encore de droit politique. Il y est traité du pouvoir de faire la loi, des conditions de sa légitimité, de son acceptation, etc. ; et sur tous ces points, les solutions de Suarez sont curieuses, et assez dignes d'être rapportées.

La première question qu'il traite est celle-ci : y a-t-il parmi les hommes une puissance légitime de faire des lois ? En d'autres termes, la magistrature, le pouvoir civil est-il de droit naturel ? On soutient que non. Car l'homme de sa nature est libre : le gouvernement de l'homme par l'homme est donc contre nature, et, en soi, tyrannique. Suarez répond : 1° l'homme est un animal sociable, et ne peut vivre que dans une communauté parfaite ; 2° toute communauté suppose un pouvoir qui gouverne la communauté. On reconnaît à ces arguments qui viennent en droite ligne d'Aristote, par l'intermédiaire de saint Thomas, que nous sommes encore en pleine scholastique. Quant aux raisons alléguées en faveur de l'opinion contraire, Suarez répond : 1° en droit naturel, l'homme ne naît pas soumis à l'autorité d'un chef, mais il naît avec la virtualité de s'y soumettre ; 2° en fait les gouvernements ont été souvent fondés par la force et la tyrannie : mais cela n'est pas de l'essence du gouvernement ; 3° saint Augustin dit que la domination a été introduite par le péché ; mais il parle seulement de la condition du maître et de l'esclave, et non du roi et du sujet (1).

Maintenant à qui appartient ce pouvoir de faire la loi, en d'autres termes, la souveraineté ? Ici, la pensée de Suarez devient plus précise et plus accusée, et il pénètre hardiment jusqu'aux principes du droit politique. Deux opinions sont en présence : le principe du droit divin, et celui de la souveraineté

(1) L. III, c. I.

du peuple. Chose remarquable ! ce principe du droit divin que nous appelons aujourd'hui une doctrine du moyen âge, et une doctrine des jésuites, est à peine discuté par Suarez. Il le cite comme une opinion de quelques canonistes dont il ne donne pas même le nom. « Selon quelques canonistes, dit-il, cette puissance souveraine réside dans quelque prince suprême, à qui Dieu l'a donnée, et qui se transmet par la succession. » Cette opinion s'appuie sur quelques passages des commentateurs du Décret ; mais lorsque la glose dit : « que l'empereur ne tient son pouvoir que de Dieu, » ce principe signifie seulement qu'il ne le tient pas du pape, mais non qu'il ne le tient pas du peuple. Ainsi cette doctrine du droit divin, si considérable dans les temps modernes, n'était pour Suarez qu'une opinion égarée dans quelque décrétiste ignoré, soutenue par quelque texte de commentateur, et à peine digne d'être discutée par la science.

Selon Suarez, la souveraineté ne réside dans aucun homme en particulier, mais dans la collection des hommes, c'est-à dire dans la société tout entière, ou dans le peuple. Est-ce là une opinion nouvelle, extraordinaire, révolutionnaire ? Non, Suarez cite ses autorités (1), et il est curieux de voir d'où est venue la doctrine de la souveraineté du peuple. Elle n'est pas née des troubles civils, des insurrections populaires. C'est à peine si, de loin en loin, on en aperçoit quelque écho dans les assemblées politiques du moyen âge. Elle est née dans les écoles, dans les discussions des docteurs, des juristes, des canonistes : elle se cache obscurément sous la théorie du pouvoir absolu, soutenue par les impérialistes du moyen âge ; elle est surtout invoquée par les partisans du pouvoir

(1) *De legibus*, c. II, S. Thomas (q. 90, art. III; ad 2, q. 97, art. III, ad 3). Castro (lib. I, *De leg. pœnali*, c. I, § postquam). Soto (lib. I, *De justit. et jure*, q. 1, art. 3, et lib. IV, q. 2, art. I et II). Ledesme (II, p. q. 18, art. III, dub. 10). Couarre, in practicis (cap. I, concl. 1). Navarr. (in cap. *de Judiciis*, notab. 3, num. 119). N'est-il pas étrange de voir ici cette nuée de scholastiques, appelés à déposer en faveur de cette doctrine, qui devait mettre l'Europe en feu quelques siècles plus tard ?

ecclésiastique, très clairvoyants sur les limites du pouvoir politique : on pourrait suivre peut-être la trace de ce principe jusqu'à l'origine même du moyen âge, dans cette définition de la loi, empruntée aux Institutes de Justinien et rapportée par Isidore de Séville (1) : « *Lex est constitutio populi, qua majores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt* », maxime qui n'est elle-même qu'un écho affaibli, et comme la lettre morte de l'esprit républicain de l'ancienne Rome.

Suarez prouve donc que la souveraineté ne peut résider en particulier dans aucun individu. En effet, tous les hommes naissent libres, et aucun ne possède naturellement de juridiction politique sur un autre. On pourrait soutenir, il est vrai, que cette puissance a été originairement accordée au premier homme, et a dû se transmettre ensuite héréditairement : opinion singulière, adoptée plus tard au XVIIe siècle par Filmer, et développée dans son *Patriarca*. Mais Suarez réfute très bien cette opinion. Adam n'a pu avoir que la puissance économique ou domestique, mais non politique : la puissance patriarcale est essentiellement distincte de la puissance politique. L'État ne peut naître que du consentement mutuel de plusieurs familles. Le chef de famille n'est donc pas essentiellement le chef de l'État ; et l'on ne peut pas dire que la génération donne, par la nature même des choses, un droit royal sur toute une postérité. Pour soutenir cette doctrine, il faudrait en trouver quelques traces dans l'Écriture : or, nous ne voyons nulle part que Dieu ait institué Adam roi de la création : il lui a ordonné de commander aux animaux, mais non pas aux hommes. Il en résulte que la souveraineté ne peut appartenir, en principe, à aucun individu.

Mais si la souveraineté politique est légitime, et qu'elle ne puisse appartenir à aucun particulier, il est de toute nécessité qu'elle appartienne à tous les hommes. C'est là une démonstration négative. En voici une qui prouve directement. On

(1) Isid., *Origines*, l. V, c. x.

peut considérer, dit Suarez, la multitude de deux manières : ou elle n'est qu'un simple agrégat, sans ordre, sans lien physique et moral ; et à ce point de vue, ce n'est point un corps politique, et elle n'a pas besoin de gouvernement ; ou elle naît de la volonté des hommes qui, par un commun consentement, se réunissent en société politique, et forment ainsi un corps *mystique*, qui peut être dit *moralement* un. Or il est impossible qu'un tel corps se forme sans un gouvernement : car ce qui constitue précisément ce corps, c'est la subordination de toutes les volontés à une volonté commune ; et il serait contradictoire d'admettre la formation d'un corps politique, sans admettre en même temps la création d'une puissance commune. La formation du corps politique et la création du gouvernement sont donc un seul et même acte ; et comme on ne peut nier que la formation du corps politique ne résulte du consentement de tous, c'est aussi dans ce consentement qu'il faut chercher l'origine du pouvoir : la souveraineté réside donc dans l'universalité des hommes. Seulement, il n'est pas nécessaire qu'elle réside indivisiblement dans l'humanité tout entière. Car il n'est pas nécessaire que tous les hommes forment un seul corps politique : ils peuvent se diviser, et se sont divisés à l'origine en un certain nombre de républiques ; et la souveraineté a été également divisée (1).

Maintenant, cette puissance souveraine vient-elle des hommes eux-mêmes, ou est-elle donnée par Dieu immédiatement à la société politique ? Il semble qu'elle vienne des hommes : car, avons-nous dit, son principe est le même que celui de la société politique ; et la société politique naît de la volonté des hommes : donc le pouvoir politique naît aussi de cette volonté. Mais on répond que ce pouvoir, avant l'institution, n'existait pas dans les individus ; de plus, il n'existait pas, non plus, dans la multitude confuse, ou dans le simple agrégat du genre

(1) *De leg.*, l. III, c. II.

humain. Donc le pouvoir ne vient pas des hommes. S'il ne vient pas des hommes, il faut qu'il vienne de Dieu. Et, en effet, l'Écriture dit : *Non est potestas, nisi à Deo*. De plus, la puissance politique contient plusieurs actes qui dépassent les droits de la nature humaine : 1° la punition des malfaiteurs, jusqu'au droit de mort ; 2° la puissance d'obliger dans le for intérieur ; 3° le droit de venger les injures des particuliers. Ces droits doivent venir de Dieu, et de Dieu seul : car l'homme ne pourrait les établir sans usurpation.

Selon Suarez, cette dernière opinion est la vraie, mais elle a besoin d'explication. Dieu est le seul auteur du pouvoir civil : mais comment en est-il l'auteur ? Telle est la question. Car il n'a pas créé le pouvoir par une action spéciale, par une sorte de concession distincte de la création. Il l'a créé, comme une propriété qui résulte de la nature même, et par une loi de la raison naturelle qui déclare que Dieu n'a pas pu vouloir que la société humaine manquât du pouvoir nécessaire à sa conservation. La souveraineté n'est pas antérieure à la formation du corps politique. Mais, aussitôt que ce corps est formé, le pouvoir naît, par la seule force de la raison, et comme une propriété résultant nécessairement de la nature d'un tel corps (1).

Cette analyse du principe de la souveraineté est sans contredit la plus forte et la plus profonde que nous ayons encore rencontrée dans l'histoire de la science. Elle va encore plus loin que la théorie du contrat exposée par Hubert Languet. Car celui-ci se contente d'expliquer les rapports du prince et du peuple, sans examiner comment se forme l'idée du peuple, et comment a pu naître ce principe de la souveraineté que le peuple transmet au roi. Suarez montre avec profondeur que ce principe résulte de l'institution même du corps politique, et que le corps politique naît du consentement des citoyens.

(1) *De leg.*, c. III.

Jusqu'ici Suarez n'a établi qu'une chose, c'est qu'aucun homme n'a, de droit naturel, la domination sur un autre homme, et qu'il ne l'a pas non plus de droit divin. La souveraineté ne réside donc que dans l'universalité. Mais sur ce fondement de la souveraineté primordiale du peuple, on peut établir deux théories : l'une favorable au despotisme, l'autre à la liberté. On peut soutenir, en effet, que cette souveraineté est inaliénable, ou qu'elle ne l'est pas. Si le droit de souveraineté est inaliénable, le peuple peut bien se démettre provisoirement de ce droit, donner à quelques-uns ou à un seul le pouvoir de le gouverner, le donner avec ou sans conditions : mais il reste toujours le maître de le reprendre quand il lui plaît : il est toujours le souverain en titre, même lorsqu'il se contente du titre de sujet. S'il se voit trahi, il a le droit de demander des garanties, de reprendre ce qu'il a donné, d'établir un autre gouvernement, d'autres conditions : il est libre en droit, ne le fût-il pas de fait. Mais si la souveraineté peut s'aliéner, si elle est une propriété, qui peut se donner, se vendre, s'échanger, le peuple qui l'a cédée ne la possède plus : de supérieur, il devient inférieur. Il n'a de libertés que celles qu'il s'est réservées dans le contrat; et s'il n'a fait aucune condition, il n'a plus rien à réclamer, il est esclave. On voit que le même principe peut conduire à deux doctrines diamétralement opposées. De ces deux doctrines l'une est celle de Hobbes, l'autre est celle de J.-J. Rousseau. Nous anticipons ainsi sur l'avenir, pour rendre plus claire la distinction de doctrines qui sépare Suarez des écrivains démocrates du XVIe siècle.

En principe, le peuple est supérieur au prince. Mais quel est le rapport de ces deux termes après le contrat qui les enchaîne l'un et l'autre, et de quelle nature est ce contrat? Selon Suarez, c'est un contrat d'*aliénation*, non de *délégation*. Le peuple ne donne pas le pouvoir au prince, sous condition, mais il le lui transmet d'une manière absolue *(simpliciter)*, afin qu'il en use de la manière qu'il jugera le plus convenable. C'est

une aliénation, un don parfait de la souveraineté (1). Par un tel contrat, le prince devient supérieur au peuple; l'obéissance est alors pour le peuple de droit divin, puisqu'il s'est lui-même privé de la liberté : par la même raison, le prince ne peut plus être privé du pouvoir qu'il possède à titre de propriété (dominium), *à moins cependant qu'il ne dégénère en tyran, auquel cas le royaume peut lui faire la guerre* (2) : exception qu'il est bien difficile de concilier avec le principe. Que si l'on soutenait que la souveraineté est inaliénable, et qu'elle existe immuablement dans la communauté, on peut répondre par deux exemples : 1° La liberté est de droit naturel, et cependant l'homme peut par sa ropre volonté s'en priver, et se réduire à la servitude, ou y être réduit par une juste cause. De même une société politique, quoique libre de sa nature, peut se priver ou être privée de la liberté par une cause quelconque. 2° Le souverain pontife, quoique tenant sa puissance de Dieu, peut y renoncer (*illam renuntiare*) (3) : de même la république, quoique ayant reçu de Dieu la puissance législative, peut s'en dépouiller, si elle le veut, et la transférer à une autre personne, ou à une autre communauté.

Nous voyons que Suarez, après avoir établi dans les termes les plus précis le principe de la souveraineté du peuple, lui porte ensuite de graves atteintes en admettant que le peuple peut aliéner absolument sa souveraineté et se dépouiller volontairement de sa liberté en faveur d'un seul. Il est vrai qu'il ne soutient pas que ce soit la seule forme légitime de gouvernement. Car, quoique la monarchie soit la meilleure, les autres formes peuvent également être bonnes et utiles, et il n'y a rien dans le droit naturel qui force les peuples à adopter l'une de préférence aux autres. Néanmoins c'est encore, selon nous,

(1) L. III, ch. IV, 11, alienatio, perfecta largitio totius potestatis. — Eo modo quo illi magis videbitur expedire.

(2) *Ibid.*, ibid, .

(3) Le droit de renonciation du pape (*De renuntiatione papæ*) est une des questions les plus débattues dans la politique ecclésiastique du moyen âge.

trop accorder au pouvoir que de reconnaître à la société le droit de se dépouiller sans réserve et à perpétuité de son indépendance et de sa souveraineté. Il est vrai que Suarez fait une exception : c'est le cas où la royauté dégénérerait en tyrannie; il admet dans ce cas le droit de résistance armée. Mais c'est une contradiction; car une telle exception suppose que le peuple se réserve le droit de juger le gouvernement; et dès lors, le gouvernement n'est plus une aliénation, mais une délégation.

A cette question fondamentale de la transmission du pouvoir du peuple au prince, se rattachent deux questions de la plus haute importance : 1° La loi, pour être légitime, a-t-elle besoin de l'acceptation du peuple? 2° Le législateur est-il tenu à ses propres lois?

Sur le premier point il y a deux opinions parmi les canonistes : 1° la loi ne tire sa force obligatoire que de l'acceptation du peuple; 2° la loi, suffisamment promulguée, est obligatoire par elle-même, et est nécessairement acceptée.

Le première opinion est celle d'un très grand nombre de docteurs; elle paraît être, dit Suarez, l'opinion commune des juristes (1).

Voici les raisons que l'on fait valoir en faveur de cette opinion : 1° Le magistrat n'a pas la puissance d'imposer la loi sans le consentement du peuple; car il tient sa puissance du peuple même. Le peuple a pu ne lui céder cette puissance qu'à la condition de consentir aux lois; donc il est vraisemblable qu'il n'a donné sa puissance qu'à cette condition. De plus, la puissance n'a été donnée au prince que pour en disposer dans l'intérêt commun; or il n'y a pas de signe plus sûr de l'intérêt commun que le consentement du peuple. Donc l'acceptation est nécessaire à l'accomplissement de la loi. 2° Le prince n'est pas supposé vouloir obliger le peuple sans son consentement; donc, tant que cette condition n'est pas remplie, la loi n'est

(1) L. III, c. XIX, 1 et 2.

pas obligatoire. La majeure est évidente, car on ne peut supposer que le prince veuille gouverner une société malgré elle.

Suarez n'admet pas cette doctrine : selon lui, la loi suffisamment promulguée impose d'elle-même l'obligation et par conséquent l'acceptation. L'acceptation n'est pas requise pour faire la loi, mais elle suit de la nature de la loi (1). Il est vrai qu'il est des royaumes où le consentement du peuple est nécessaire pour faire la loi : mais alors, ce n'est pas le roi qui est le législateur, c'est le royaume avec le roi, *regnum cum rege*. Même en ce cas, il n'y a pas d'acceptation du peuple ; car, dès que le législateur a promulgué la loi, elle est obligatoire par sa propre force, sans aucune acceptation ultérieure. Quelle que soit la forme du gouvernement, monarchique, aristocratique, démocratique, ou mixte, celui qui a le souverain pouvoir doit pouvoir exiger l'obéissance, et par conséquent imposer l'obligation et l'acceptation de la loi. Autrement, l'autorité serait tout à fait vaine et n'aurait aucun effet (2).

Cette argumentation de Suarez contre le principe de l'acceptation de la loi est équivoque. Sans doute, lorsque le pouvoir est constitué, il doit être supposé représenter la volonté du peuple ; et, par conséquent, il n'est pas tenu de proposer chaque loi à l'acceptation des citoyens. Mais la question est précisément de savoir s'il n'est pas nécessaire, pour que le souverain ait un tel pouvoir, que le peuple intervienne par ses représentants dans le pouvoir législatif. Oui, lorsque les corps de l'État qui représentent le peuple sont intervenus dans la confection de la loi, le peuple est par là même supposé avoir consenti à la loi, et il n'est pas nécessaire de la soumettre à une acceptation. C'est même pour éviter cette opération compliquée que l'on a établi des intermédiaires entre le roi et le peuple pour représenter celui-ci auprès de celui-là. Mais en est-il de même lorsque le prince est seul ? A-t-il, en droit, le pouvoir, et doit-on lui supposer, en fait, la vo-

(1) *De leg.*, 3.
(2) *Ibid.*, 6, 7

lonté de gouverner le peuple sans son consentement? Oui, si le peuple a pu aliéner complètement sa souveraineté. Non, si la souveraineté est inaliénable. En principe, le consentement du peuple est nécessaire pour l'acceptation de la loi; et ce ne peut être que par exception, et passagèrement, que le peuple se dépouille de son droit. Donc Suarez fait encore ici la part trop grande au pouvoir absolu, en supposant qu'un premier consentement suffit, et que, par l'acte de cession qui transfère le gouvernement du peuple au roi, celui-ci est investi du droit de gouverner à tout jamais les sujets sans leur consentement.

Il est vrai que Suarez admet certaines exceptions à ce principe de l'obligation absolue de la loi, sans acceptation préalable : 1° si la loi est injuste : car une loi injuste n'est pas une loi, et non seulement elle n'oblige pas à l'acceptation, mais, même acceptée, elle n'obligerait pas; 2° si la loi est trop dure : car on peut alors présumer, vraisemblablement, que la loi n'a pas été portée par le prince avec l'intention absolue d'obliger, mais plutôt pour en faire l'essai; or, dans cette supposition, *on peut toujours commencer à ne pas l'observer;* 3° si de fait la majorité du peuple a cessé de l'observer, lors même que les premiers qui ont commencé auraient péché, la minorité n'est plus tenue d'observer ce que la majorité a abandonné : car on ne peut supposer que le prince ait le dessein d'obliger tel ou tel, lorsque la communauté a cessé d'obéir (1).

Ces trois exceptions sont très délicates, et tout à fait inconciliables avec les principes de Suarez. Si le peuple n'a aucune espèce de droit à accepter ou rejeter la loi, on ne voit pas comment on pourrait avoir le droit de désobéir à une loi injuste. Cette déclaration de l'injustice d'une loi implique le droit d'examen, par conséquent le droit d'admettre ou de rejeter, par conséquent le droit d'acceptation. D'ailleurs, c'est introduire dans la société un principe interne de destruction, que d'autoriser la désobéissance envers les lois injustes. Toute loi est supposée juste : sans quoi, c'est l'arbitraire qui

(1) *De leg.*, 11, 12, 13.

règne, et non pas la loi. C'est précisément pour éviter les lois injustes que le consentement des sujets est nécessaire à la confection de la loi. Quant à la seconde exception, elle est inadmissible, et on peut même la trouver empreinte de cette sorte d'esprit que l'on impute, à tort ou à raison, à l'ordre des jésuites, et que l'on trouve très rarement chez Suarez, esprit très droit et très sincère en général. Prétendre que l'on peut désobéir à une loi trop dure, en supposant que le prince ne l'a portée que par essai, c'est permettre d'éluder toutes les lois : car toute loi est dure pour quelqu'un ; et il n'y a pas de mesure fixe de la dureté de la loi. Une telle supposition, d'ailleurs, est évidemment une fiction. Un prince qui fait une loi est supposé *a priori* en vouloir l'exécution : imaginer qu'il n'a que l'intention de nous éprouver est une invention toute gratuite. Sans doute, par une conduite de cette nature, on peut toutefois réussir à user une loi, lorsque le prince est faible : mais cela ne prouve pas qu'on ait eu raison à l'origine ; et je ne sache pas qu'aucun État puisse résister à une telle cause de dissolution.

En principe, un peuple doit obéir aux lois, justes ou injustes, pénibles ou douces : autrement, l'ordre social est détruit ; mais précisément, parce que le principe de l'obéissance est absolu, le principe de l'acceptation de la loi par le peuple est nécessaire : j'entends par là son intervention dans le pouvoir législatif. Car une telle obéissance n'est possible que si le peuple a consenti la loi. Autre chose est d'ailleurs la désobéissance à une loi injuste ou dure, autre chose est la résistance à un gouvernement tyrannique. Sans doute, le peuple peut, à un moment donné, et à ses risques et périls, user de son droit de souverain, et retirer son obéissance à un gouvernement qui lui pèse : mais c'est là une crise qui sort de l'ordre ordinaire et ne doit pas servir de règle aux rapports réguliers du peuple et des magistrats. Tant qu'un gouvernement est accepté et consenti par le peuple, toutes les lois doivent être rigoureusement exécutées : c'est le principe même

de l'ordre civil; le contraire n'est qu'anarchie. Mais Suarez, ayant abandonné le principe du consentement à la loi, a voulu corriger les conséquences périlleuses de cet abandon par certaines exceptions : ces exceptions sont des conditions que ses principes ne peuvent pas supporter, et qui de plus introduisent l'anarchie dans l'État.

Une seconde question, non moins importante que celle de l'acceptation de la loi, est de savoir si le prince ou le législateur est tenu à l'observation de ses propres lois. On peut soutenir la négative. Car : 1° le prince est dit affranchi de toutes lois; 2° le prince ne peut s'obliger lui-même *(nullus potest sibi ipsi præcipere)*, ni être obligé par autrui; car il n'a pas de supérieur (1).

Néanmoins la doctrine constante de l'école est que législateur est tenu à l'observation de ses propres lois, lorsqu'elles ont une matière commune, et qu'elles embrassent l'universalité du peuple (2); seulement l'école fait une distinction entre la puissance *directive* et la puissance *coactive* (vis directiva et vis coactiva) (3). La puissance *directive* est la puissance qui appartient à la loi de diriger les actions de ceux auxquels elle commande. La puissance *coactive* est la puissance de contraindre, qui s'ajoute à l'obligation de la loi. Or le prince est tenu à l'exécution de ses lois : mais il ne peut pas y être forcé.

On établit cette obligation sur une sorte de pacte qui existerait entre le royaume et le roi. Le législateur, dit-on, est obligé à sa loi par la volonté de la république tout entière et par un pacte virtuel, qui lui a imposé la condition de se soumettre lui-même à ses lois. Suarez trouve cette explication probable, mais elle ne le satisfait pas entièrement. Car :

(1) L. III, c. xxxv.
(2) *Ib.*, 4.
(3) *Ib.*, 2. On ajoute encore la puissance annulative, *vis irritans;* c'est celle qui annule le contrat, lorsque les formalités ne sont pas remplies. Suarez pense que le prince n'est pas tenu par rapport à la *vis irritans*, car il est supposé se donner des dispenses à lui-même, *ibid.*, 25.

1° l'obligation, selon lui, subsisterait encore, même dans l'hypothèse où aucun pacte de cette espèce n'aurait été fait; 2° cette explication ne s'applique pas au législateur ecclésiastique, qui cependant est aussi soumis à la même obligation (1). Selon Suarez, cette obligation vient de Dieu, qui, étant le principal auteur de la puissance, ne la confie aux hommes que sous cette condition. Le roi étant le ministre de Dieu, la volonté du prince qui fait la loi doit se conformer à l'intention du vrai législateur qui lui donne la puissance (2).

Mais si la loi oblige par la puissance directive, elle n'oblige pas par la puissance coactive. La coaction ou la contrainte suppose l'action d'une force extérieure; le prince ne peut donc pas se contraindre lui-même. Il ne peut pas non plus être contraint par ses sujets, car l'inférieur ne peut pas porter la main sur le supérieur; ni par aucun égal, puisqu'il n'y a point de juridiction en dehors de lui; ni par un supérieur, car nous supposons un prince qui n'a pas de supérieur (3).

On objecte qu'il faut distinguer le droit et le fait; en fait, le prince n'est soumis à aucune contrainte, puisqu'il est le principe même de toute contrainte. Il n'en résulte pas qu'en droit, il soit absolument affranchi de toute puissance coactive. Ainsi, de ce qu'il ne s'applique point de peine à lui-même, faut-il conclure qu'il ne tombe sous le coup d'aucun châtiment, et que la loi, quant à lui, manque de sanction (4) ?

Non, sans doute, mais la question n'est pas de savoir si le prince encourt une certaine peine en n'exécutant pas la loi, mais s'il encourt la peine même portée par la loi. Sans doute, il est toujours responsable devant Dieu, il peut l'être aussi devant un juge ecclésiastique. Mais, dans l'un et l'autre cas, le châtiment vient d'une autorité supérieure à la sienne; en tant que souverain législateur, il ne peut être puni par lui-même,

(1) *De leg.*, ibid., 10.
(2) *Ib.*, 11.
(3) *Ib.*, 15.
(4) *Ib.*, 16.

ou par la seule force de sa loi : mais en tant que ministre de Dieu, il est responsable devant lui ou devant ses représentants (1).

Nous arrivons à la question des rapports du spirituel et du temporel. L'auteur discute ici les deux opinions extrêmes des canonistes et des juristes du moyen âge, la théorie de la monarchie universelle des souverains pontifes, et de la monarchie universelle de l'empereur. Il établit que le souverain pontife n'est pas de droit le souverain de l'univers, qu'il n'a de souveraineté temporelle que dans ses propres États, et comme prince particulier; que toutes les fois qu'il est intervenu dans le temporel, c'est *indirectement, et par rapport à l'ordre spirituel (ordine ad spiritualia);* que cette puissance indirecte peut aller quelquefois jusqu'à abroger les lois civiles, mais non point à en porter de nouvelles directement; enfin, qu'il n'a point reçu un tel pouvoir du Christ, mais qu'il tient ses États d'une donation des empereurs (2).

De cette séparation du temporel et du spirituel, Suarez conclut, selon la doctrine de saint Thomas, que le pouvoir civil ne repose point sur la foi ni même sur les mœurs du prince. En effet, le gouvernement dérive du droit naturel : il aurait existé même s'il n'y avait pas eu un ordre de la grâce; et enfin, il existait sous les gentils avant la foi (3). Mais il faut distinguer les infidèles et les hérétiques. Pour les premiers, l'Église n'a pas le droit de les dépouiller du pouvoir. Seulement, s'ils ont des chrétiens parmi leurs sujets et qu'ils les oppriment, l'Église peut leur déclarer une juste guerre. Quant aux hérétiques, l'Église a le droit, en raison de leur infidélité, de leur ôter leur royaume. Seulement ils ne sont pas dépossédés *ipso facto*, et jusqu'au jugement de l'Église ils retiennent leur pouvoir (4). Pour les princes injustes, ils peuvent pos-

(1) *De leg.*, 17.
(2) L. III, c. VI.
(3) L. III, c. X, 2.
(4) *Ib.*, *ib.*, 6.

séder légitimement ce pouvoir, et l'Écriture ne dit nulle part qu'ils soient dépouillés *ipso facto*. Autrement, ce serait un grand désordre dans les empires, et les sujets se soulèveraient trop facilement. Que s'ils portent des lois injustes, nous avons vu qu'on peut leur désobéir; car une loi injuste n'est pas une loi. Enfin, si le prince s'est emparé du pouvoir d'une manière injuste et tyrannique, cette injustice exclut le vrai pouvoir, et l'on peut en conscience ne pas obéir à un tel prince : car ce n'est pas un roi, c'est un tyran (1).

Telles sont les doctrines de l'École au XVI[e] siècle, doctrines incohérentes, où s'unissent, comme nous l'avons vu, les idées démocratiques et absolutistes, sans que l'auteur voie très clairement où le conduisent les unes ou les autres. Il adopte dans toute sa force le principe de la souveraineté populaire : il exclut la doctrine du droit divin, la doctrine patriarcale, et il fait reposer non seulement le gouvernement, mais la société même sur le consentement unanime. Mais ces principes ne lui servent qu'à établir ensuite l'aliénation absolue et sans condition de la souveraineté populaire entre les mains d'un seul. Il nie la nécessité du consentement du peuple dans la confection de la loi; et il ne trouve, comme garantie contre une loi injuste, qu'une désobéissance à la fois séditieuse et déloyale. Enfin, il met le prince à l'abri du pouvoir des lois, et ne voit au-dessus de lui que le jugement de l'Église. Mais, à travers toutes ces contradictions, la science avançait pas à pas, et mettait de plus en plus à nu les principes rationnels du droit politique.

Bellarmin. — Entre les politiques d'école et les politiques de parti, on doit citer un important écrivain qui, sans renoncer à la méthode des écoles, et en traitant les problèmes avec une apparence d'impartialité scientifique, a eu cependant une grande influence, et a discuté les questions les plus débattues de son temps : c'est le célèbre controversiste Bellarmin.

(1) *De leg.*, ibid., 7.

Comme Suarez, Bellarmin est resté fidèle à la méthode scholastique. Il pose la thèse, il allègue les autorités, il la démontre par des raisonnements en forme; puis il allègue des autorités contraires, ils les réfute par des distinctions; il fait des syllogismes opposés qu'il renversera par de nouveaux syllogismes; et c'est alors seulement que la thèse est démontrée et qu'il passe à une seconde. C'est, dans toute sa rigueur, la méthode de la Somme théologique.

Le *De summo pontifice* de Bellarmin est un traité de controverse contre les protestants. L'autorité du pape y est discutée à tous les points de vue. Deux questions seulement nous intéressent : celle de la meilleure forme de gouvernement en général, et celle des rapports du gouvernement temporel et du gouvernement spirituel. Sur le premier de ces deux points, l'opinion de Bellarmin est contenue dans les trois propositions suivantes :

1° La monarchie simple est meilleure que l'aristocratie simple ou la démocratie simple (1) ;

2° La monarchie mêlée d'aristocratie et de démocratie est meilleure que la monarchie simple (2);

3° En soi et absolument, la monarchie pure est le meilleur des gouvernements (3);

Bellarmin démontre la supériorité de la monarchie par un choix d'autorités empruntées à l'antiquité comme au christianisme. Homère et saint Justin, Hérodote et saint Thomas, saint Cyprien et Socrate viennent déposer ensemble en faveur de l'autorité d'un seul. Il cite aussi l'autorité d'Aristote, qui déclare dans sa *Morale* que le gouvernement d'un seul est le meilleur, quoique, dans sa *Politique*, il soit en général favorable au gouvernement de plusieurs. A ces raisons d'autorité Bellarmin en ajoute d'autres tirées de la nature des choses. Ce sont, dit-il, les besoins de la société qui rendent nécessaire

(1) Bellarm., *De summo pontifice*, l. I, 2.
(2) *Ib., ib.*, 3.
(3) *Ib., ib.*, 4

un gouvernement. L'ordre, l'union, la force et la durée, voilà les conditions d'une vraie société. La monarchie les garantit mieux que toute autre forme politique. L'ordre, c'est la dépendance hiérarchique des classes, la subordination des inférieurs aux supérieurs, en un mot le respect de l'autorité et la facilité de l'obéissance : tous ces principes sont mieux assurés lorsque, l'obéissance étant générale, un chef unique maintient les prérogatives de chacun et la dépendance de tous. L'union est due à l'unité, et la force à l'union ; quant à la durée, le gouvernement le moins divisé est celui qui porte en soi le moins de germes de dissolution ; l'unité est donc le gage de la durée et de la force, comme le principe de la concorde et de l'ordre.

Mais si la monarchie pure est en soi le meilleur des gouvernements, cependant, dans les conditions actuelles de la nature humaine, c'est la monarchie mixte qui est préférable. Seulement, il ne faut pas se faire d'illusion sur ce que Bellarmin appelle ici la monarchie mixte. Au sommet, un monarque qui commande à tous, et n'obéisse à personne ; au-dessous de lui, des grands n'obéissant qu'à lui et commandant comme lui-même à tout le reste ; un peuple enfin qui n'est rien dans le gouvernement, mais dans le sein duquel le monarque doit prendre les grands personnages auxquels il transfère dans les provinces la puissance absolue : voilà la monarchie mixte de Bellarmin, voilà les garanties qu'il imagine pour tempérer la puissance d'un seul. Mais est-ce par défiance du pouvoir absolu que Bellarmin semble vouloir partager le pouvoir ? Est-ce parce que le prince étant homme et faillible a besoin de conseillers qui l'éclairent, ou de censeurs qui le surveillent ? Nullement : c'est que le prince étant homme ne peut pas tout faire par lui-même ; il faut donc des représentants qui lui obéissent absolument, et auxquels il transmet son autorité : voilà la part de l'aristocratie. Et ces représentants, il peut les prendre à son gré dans le peuple même, et ainsi élever les hommes distingués de la classe

inférieure à la noblesse : voilà la part de la démocratie. Mais peut-on donner le nom de monarchie mixte à un système où le monarque est tout, et peut tout, par cette raison frivole que le monarque n'est pas en effet présent partout, et est remplacé par des vicaires, comme s'il y avait une autre monarchie possible que celle-là, comme si dans aucun système le monarque pouvait être doué de l'ubiquité et de l'omniscience ! C'est abuser des termes que d'appeler gouvernement mixte un gouvernement qui n'est que le pur despotisme, puisque, de l'avis de tous les grands publicistes, l'absence d'une noblesse indépendante, ou de pouvoirs moyens consacrés par les lois fondamentales, est le signe le plus manifeste du gouvernement despotique dans une monarchie. Ce gouvernement mixte est donc précisément celui que nous appellerions absolu. Aussi, pour trouver un exemple et nous donner quelque image de ce qu'il nomme la monarchie simple, Bellarmin est-il obligé d'invoquer le gouvernement de Dieu sur le monde : monarchie toute particulière, que les politiques n'avaient pas encore comptée parmi les formes de gouvernement. Ainsi, en paraissant accorder quelque chose aux adversaires du pouvoir absolu, il ne leur sacrifie, en réalité, qu'une monarchie impossible, et le seul tempérament qu'il apporte à l'autorité d'un seul est de ne point confondre un tel pouvoir avec la toute-puissance de Dieu.

Il semble aussi, au premier abord, que Bellarmin ne soit qu'un partisan très modéré et très circonspect de l'autorité pontificale (1). Il rejette l'opinion de ceux qui accordaient au souverain pontife une souveraineté absolue sur tous les royaumes de la terre, et il reconnait l'indépendance des princes infidèles et la légitimité de leurs gouvernements. « L'empire n'est pas fondé, dit-il, sur la grâce ou sur la foi, mais sur le libre arbitre ou sur la raison : il n'émane pas du droit divin, mais du droit des nations, *non ex jure divino*,

(1) *De Romano pontifice*, l. V.

sed ex jure gentium. » Il emprunte à Dante, à Ockam, à tous les défenseurs du droit impérial au moyen âge leurs arguments contre l'autorité temporelle de l'Église. Il montre après eux que les textes de l'Écriture que l'on cite n'ont jamais eu qu'un sens spirituel, que l'Église n'a pas reçu les clefs de la terre ; que le pape n'est pas le vicaire du Christ Dieu, mais du Christ homme ; que le Christ, comme homme, n'a pas eu de pouvoir temporel, qu'il ne l'a eu ni par succession, ni par élection, ni par conquête, ni par un don spécial de Dieu ; que sa mission, au contraire, a eu pour but d'enseigner le mépris du monde et de la domination ; que l'Église, loin d'hériter d'un pouvoir temporel que Jésus-Christ n'avait pas, n'a pas même eu tout le pouvoir spirituel dont il était revêtu, puisqu'il avait le don d'instituer des sacrements, de faire des miracles, de délier les péchés sans confessions. Enfin, Bellarmin va jusqu'à ébranler les autorités sur lesquelles s'appuyaient les défenseurs du droit pontifical, et il est le premier qui ait discuté l'authenticité du *De regimine principum*, attribué à saint Thomas. Après une discussion si pressante, si décisive, ne semble-t-il pas que Bellarmin soit en effet, je ne dis plus un partisan modéré, mais un adversaire de l'autorité des pontifes ?

Une seule distinction lui suffit pour revenir à la thèse du pouvoir temporel de l'Église et rebâtir tout ce qu'il vient de renverser. Il combat le pouvoir *direct* des papes, mais il admet et défend leur pouvoir *indirect*. En d'autres termes, l'autorité qu'il refuse aux papes, c'est l'autorité immédiate, effective, universelle sur les sujets des princes chrétiens, autorité évidemment impossible, et que les papes les plus ambitieux n'avaient point revendiquée ; mais il leur accorde le droit d'intervenir indirectement, il est vrai, mais quand il leur plaît, dans les affaires temporelles lorsque l'intérêt spirituel l'exige. Ce droit d'intervention n'était-il pas, en effet, tout ce qu'avaient réclamé les pontifes du moyen âge ? ce droit ne suffisait-il pas pour justifier tout empiètement, toute usurpation ? Comme tout à l'heure, sous le nom de monarchie mixte, il

opposait la vraie monarchie absolue à une monarchie fantastique et impossible, Bellarmin ne paraît-il pas ici, en combattant le pouvoir direct des papes, s'attaquer à une chimère imaginée à plaisir pour introduire sous le nom de pouvoir indirect la souveraineté la plus parfaite à laquelle il fût possible d'aspirer ? Ainsi le pape, selon Bellarmin, n'a pas sur les rois le même droit que sur les évêques, et il ne peut pas les changer et les déposer à sa volonté. Mais si cela est nécessaire au salut des âmes, il a cette puissance et il est dans son droit d'enlever un royaume à un prince infidèle ou hérétique, et de le donner à un autre. Le pape ne fait pas les lois civiles dans les différents États ; et cependant, si quelque loi est nécessaire pour le salut des âmes, il a le droit de la faire, comme il peut aussi abroger celles qui sont contraires à l'Église et dangereuses pour la religion. Enfin, le pape n'a pas la juridiction directe sur les sujets des princes chrétiens ; mais lorsque l'intérêt du salut est en question, le pape peut appeler à lui la cause, et juger en dernier ressort.

Encore une fois, quel plus grand pouvoir pouvaient rêver Grégoire VII et Innocent III, que de déposer les princes, faire des lois, juger les causes, non pas dans toutes circonstances, ce qui était inutile et impossible, mais lorsque l'Église le réclamait, prétexte suffisant pour tout autoriser (1) ?

Bosio et Barklay. — D'autres écrivains poussaient encore plus loin que Bellarmin la servilité à l'égard du Saint-Siège. Bosio, par exemple, écrivait : « *Omnem vim regiam omniumque rerum quæ in terra sunt, potestatem et dominium datum esse Romano pontifici* (2) ». Suivant les canonistes

(1) Si étendu que fût le pouvoir que Bellarmin concédait au pape, il ne satisfit pas cependant la cour de Rome : car son livre fut mis à l'index, pour avoir soutenu que le pouvoir du pape sur les princes de la terre n'est qu'*indirect* et non pas direct. Arnault en a tiré une forte objection contre l'autorité de la congrégation de l'Index. Voir Bayle, art. *Bellarmin*, note R.

(2) Barklay qui rapporte ce passage (*De potestate Papæ*, p. 6) sans indiquer la source, dit qu'ayant demandé à un jésuite romain ce qu'il pensait de Bosio, celui-ci l'avait appelé *papalem parasitum*.

« *papæ jura omnia cœlestis et terrestris imperii à Deo concessa.* » En un mot, comme le disait Gerson, ils faisaient du pape « *unum deum qui habet potestatem omnem in cœlo et in terra* ». A l'appui du droit souverain du pape, Bosio faisait valoir le décret par lequel le pape avait partagé l'empire des Indes entre l'Espagne et le Portugal. « *Quamvis cuncti homines ignorarent connexionem rationis qua addicebantur.* » On voit que les doctrines théocratiques du moyen âge étaient loin d'avoir disparu même devant la lumière de la Renaissance, même devant la Réforme. Mais il y eut même dans le camp catholique des esprits plus éclairés qui combattirent vivement ces excès théocratiques. Le principal est Barklay, catholique écossais, retiré en France, où il enseigna le droit (1), et défendit le pouvoir royal contre l'ultramontanisme. Son livre : *De potestate papæ* (1610) est surtout dirigé contre Bellarmin, et particulièrement contre le biais du pouvoir indirect inventé par celui-ci. La force de son argumentation consiste à prouver que, ce que le pape ne peut pas directement, il ne le peut pas indirectement. Or le pouvoir direct du pape n'est fondé ni sur le droit humain ni sur le droit divin. Ce qui lui appartient, ce sont les clefs du ciel et non pas les clefs de la terre (2). Le livre de Barklay est surtout rempli de discussions historiques dont nous ne pouvons donner ici l'analyse (3).

Politique de la Ligue. — La politique catholique n'est pas toujours restée au XVIe siècle dans les hautes, sérieuses et froides sphères de la pure spéculation. Elle s'est mêlée au tumulte et au torrent des événements ; et tandis que les docteurs graves essaient de la retirer sur la pente où elle est entraînée,

(1) Il y a eu deux Barklay : le père (Guillaume Barklay) qui est celui dont nous parlons, et le fils (Jean Barklay) auteur de l'*Argenis*, roman satirique latin qui eut un grand succès au commencement du XVIIe siècle.

(2) P. 45.

(3) Barklay a fait un second ouvrage dirigé contre la démagogie de la Ligue ; nous le mentionnerons plus loin

elle se précipite par la force des choses dans une voie qui n'est pas la science. Elle emprunte ses arguments à ses adversaires, et, en même temps qu'elle pousse aux dernières conséquences les principes de la politique sacerdotale du moyen âge, elle lève le drapeau de la démocratie et de l'insurrection et proclame audacieusement la doctrine du régicide. Ainsi, tandis qu'au fond d'un cloître, le sage Suarez pèse et balance toutes les opinions des docteurs, et, sur le fondement de la souveraineté populaire, établit la théorie du pouvoir absolu, une coalition démagogique et sacerdotale, dirigée par les moines et les curés de Paris, sort du sein des barricades et tient en échec pendant dix ans l'antique constitution de la monarchie française.

Les doctrines de la Ligue n'ont aucune originalité. Elles ne sont autre chose que les doctrines protestantes de la seconde moitié du XVI[e] siècle, mises au service des passions catholiques (1).

« C'est du livre de François Hotman, dit Aug. Thierry, que les idées de monarchie élective et de souveraineté nationale passèrent dans le parti de la Ligue ; parti qui, selon son ori-

(1) Sur ce va-et-vient des doctrines démocratiques, entre protestants et catholiques, on consultera le livre des *Prédicateurs pendant la Ligue,* de Ch. Labitte (1841). Montaigne a signalé ce scandale de doctrines passant d'un parti à l'autre selon les chances de la fortune : « Voyez l'horrible impudence de quoi nous pelotons les raisons divines ; et combien irréligieusement nous les avons rejectées et reprinses selon que la fortune nous a changé de place en ces orages publics. Cette proposition si solesme s'il est permis au subjet de se rébeller et armer contre son prince pour la défense de la religion, souvienne vous en quelles bouches, cette année passée, l'affirmation d'ycelle estait l'arc-boutant d'un parti ; la négative de quel autre parti c'estait l'arc-boutant ; et oyez à présent de quel quartier vient la voix et instruction de l'une et de l'autre. » Bayle (art. *Hotman*) exprime la même idée que Montaigne d'une manière non moins piquante, mais en prenant plus aisément son parti : « Les maximes des deux partis, dit-il, passèrent réciproquement du blanc au noir... Tant que le monde sera monde, il y aura partout des doctrines ambulatoires... Vrais oiseaux de passage, qui vont en un pays pendant l'été, en un autre pendant l'hiver... Quiconque voudra faire là-dessus le censeur ne passera que pour un critique chagrin, natif de la république platonique. »

gine toute municipale et plébéienne, devait naturellement se rallier à d'autres traditions, et pour lequel ces doctrines d'emprunt ne pouvaient être qu'une ressource extrême et passagère (1). » Au livre d'Hotman ajoutez le *Vindiciæ contra tyrannos* et les écrits théocratiques du moyen âge, et vous connaîtrez toutes les sources où ont puisé les défenseurs de la Ligue.

Le livre qui représente le mieux cette singulière transformation de la politique catholique du XVIe siècle est le *De justa abdicatione Henrici III*, écrit pendant le siège de Paris, par Boucher, l'un des curés de la capitale et l'un des instigateurs de cette sanglante tragédie. Il ne faut chercher dans un tel livre, ni la force du génie, ni la nouveauté des faits, ni l'originalité des arguments. C'est un pamphlet sans talent, qui ne mériterait pas de vivre dans la mémoire des hommes s'il n'était le témoignage d'une époque et s'il ne donnait la mesure des passions violentes et confuses de son parti et de son temps (2).

(1) Aug. Thierry, *Cons. sur l'hist. de France*, c. I. Voy. Bayle, *Dict.* art. *Hotman.*

(2) *De justa Henrici III abdicatione e Francorum regno* libri quatuor. Lugduni, apud Johannem. Pillelloth, *Unionis galicanæ bibliopolam*, 1591. *Ex præcepto superiorum*, sans nom d'auteur. L'ouvrage parut après la mort de Henri III L'auteur a soin de nous avertir qu'il était écrit auparavant, et sous presse lors de cet événement. « Au reste, ajoute-t-il, il y a encore un autre Henri, et le livre est toujours opportun. » On attribue encore à Boucher un autre ouvrage : c'est, dit Bayle, une infâme apologie de Jean Châtel sous ce titre : *Apologie pour Jean Châtel, Parisien, exécuté à mort, et pour les pères et écoliers de la société de Jésus bannis du royaume de France*, par François de Vérone Constantin. Ce nom ne serait que le pseudonyme de Boucher, selon Barklay et le cardinal d'Ossat (voir Bayle, art. *Boucher*). On cite encore un autre jésuite nommé Guignard, dont le livre manuscrit fut saisi et condamné par le parlement, et dont Bayle extrait les propositions suivantes (art. *Guignard*) : « I. Que en l'an 1572, au jour Saint-Barthélemy, si on eût saigné la veine basilique, nous ne fussions pas tombés de fièvre en chaud mal. — VI. Que l'acte héroïque fait par Jacques Clément a été justement lavé par le prieur des Jacobins. — Que si on ne peut le déposer (le prince) sans guerre, qu'on guerroye ; si on ne peut faire la guerre, qu'on le fasse mourir. » (*Arrêt contre Guignard*). — Un autre écrit plus important que le précédent, et qui partage la popularité du livre de Boucher, est le *De reipu-*

La Ligue catholique était allée beaucoup plus loin que l'insurrection protestante ; elle avait chassé le roi, elle l'avait déposé. Le livre de Boucher est consacré à justifier cet acte. C'est donc une défense du droit de déposition en général, et de l'application particulière qui en avait été faite. De là quatre parties dans le *De justa abdicatione* : I. Du droit de déposer les rois. II. Des justes causes de la déposition d'Henri, par rapport au droit de l'Église. III. Des justes causes de la déposition d'Henri, par rapport à la république. IV. De la forme et de la procédure de la déposition.

Dans cette discussion, deux points seulement intéressent les doctrines politiques en général : le premier et le dernier. Les deux livres intermédiaires ne traitent que de la question historique des mérites ou des fautes d'Henri III.

Dans la discussion du premier point, on peut reconnaître le mélange des deux ou trois courants d'idées qui se sont réunies dans la formation de la Ligue : 1° l'esprit théocratique du moyen âge ; 2° l'esprit biblique imité ou emprunté des protestants ; 3° l'esprit philosophique et historique emprunté à la même source. L'auteur établit d'abord le droit de l'Église à déposer les rois, et en second lieu le droit du peuple.

Quant au droit de l'Église, Boucher admet dans toute leur étendue les prétentions du pouvoir ecclésiastique au moyen âge, « non pas qu'il soit vrai, dit-il, comme nous objectent les hérétiques, que le souverain pontife ait le droit de déposer les rois, de changer les lois des royaumes, selon

blicæ christianæ in reges potestate, de Rose, évêque de Senlis (1590), l'un des chef de la Ligue (Voir l'analyse dans Hallam, *Histoire littéraire*, tome II, c. IV.) Enfin pour toute cette littérature catholique *monarchomachique*, comme on l'a appelée, voyez *Recueil des pièces concernant les doctrines et pratiques romaines sur la déposition des rois* (Genève, 1627). C'est par une sorte d'héritage de cette doctrine que nous avons vu de nos jours l'école de Buchez unissant la démagogie catholique à la démagogie révolutionnaire, et défendant à la fois la Saint-Barthélemy et les journées de Septembre (Voir sur l'école de Buchez notre *Philosophie de la Révolution française*, VI, p. 62).

son bon plaisir et son caprice : mais il lui appartient de veiller au salut de l'Église et des peuples, et s'il ne réussit pas par les prières, les représentations, les réprimandes, il a le droit de délier les sujets du serment de fidélité et de remettre le troupeau entre des mains plus sûres. » Ce sont les principes de Grégoire VII (1). Boucher ne rajeunit cette doctrine par aucun argument nouveau.

Quant au second point, Boucher établit les principes suivants, axiomes de la politique démocratique (2) : Les rois ont été établis par les peuples (c. xi). Un peuple peut se passer de roi, mais un roi ne peut pas se passer de peuple (c. xiii). Tous les hommes sont naturellement libres (c. xiii). Le pouvoir des rois ne vient pas de Dieu, si ce n'est par l'intermédiaire du peuple (c. xvii). Personne ne naît roi (c. xviii). Jusqu'ici les principes de Boucher ne diffèrent pas essentiellement de ceux de Suarez. Mais voici qu'il s'en sépare, et nous allons reconnaître les dogmes du *Vindiciæ contra tyrannos*. La république conserve son pouvoir sur les rois qu'elle a établis, et il n'est pas vrai que le peuple, en choisissant un roi, se dépouille de sa souveraineté. Il y a un contrat passé entre Dieu, le roi et le peuple ; et le pouvoir que le roi a sur le peuple pour le forcer à honorer Dieu, le peuple l'a également sur le roi (c. xix). La loi civile et la loi féodale donnent au peuple une action contre le roi, l'action contre le tuteur prévaricateur, contre le seigneur félon (c. xxix). Aucune guerre civile n'est plus juste que celle que l'on entreprend pour ses autels et ses foyers. La rébellion juste n'est plus une rébellion (3). A l'appui de

(1) Le point de contact des doctrines de Grégoire VII et de celles de la Ligue est encore sensible par la citation que fait Boucher du passage suivant emprunté à la lettre du landgrave de Waltram à Thuringe de Naunbourg (v. pl. haut, t. I, p. 335) : « Potestas, inquit, a Deo est. Sed si sit ordinata... Potestatem ergo da ordinatam, non resistimus, imo debemus illico manus. » (C. xxv).

(2) L. I, c. v. vi, vii et x.

(3) En empruntant ces principes aux protestants, Boucher les tourne naturellement contre eux. « Hæretici, qui incendiis, cæde, rapina omnia perdiderunt, qui malis Carol. ix occidere tentaverunt, qui

toutes ces propositions, Boucher propose des exemples historiques, les uns empruntés à l'histoire sacrée, les autres à l'histoire de France. Ici l'imitation du *Franco-Gallia* est évidente, et la théorie historique de Fr. Hotman est invoquée à chaque pas.

Un point à peine indiqué dans le *Vindiciæ contra tyrannos*, et qui est traité explicitement dans le *De justa abdicatione*, est la doctrine du tyrannicide. Par là les doctrines de la Ligue se rattachent encore à la démocratie sacerdotale du moyen âge. Nous avons vu renaître cette théorie au XIe siècle, dans les écrits de Jean de Salisbury (1). Saint Thomas ne la repousse pas très explicitement. Au XVe siècle, elle est professée publiquement par le cordelier Jean Petit, condamnée par la Sorbonne, mais acquittée, malgré tous les efforts de Gerson, par le concile de Constance. Au XVIe siècle, la doctrine du tyrannicide est dans le *Vindiciæ contra tyrannos*; elle est dans le *De jure regni* de Buchanan ; on la retrouve jusque dans les écrits du royaliste Bodin. Le jésuite Mariana a le triste honneur d'y attacher son nom et celui de son ordre. Mais elle est déjà traitée et professée dans le livre de Boucher.

Non seulement Boucher établit le principe du tyrannicide, mais il le discute même avec une certaine précision qui ne lui est pas habituelle. « Les théologiens, dit-il, font trois distinctions ; ils distinguent : 1° le tyran qui usurpe injustement le pouvoir, et le tyran qui abuse d'un pouvoir légitime ; 2° les injures contre les particuliers et les ingures contre le pouvoir public ; 3° le droit de la puissance publique, et le droit de l'individu. D'après ces distinctions, ils établissent les conséquences suivantes : 1° le tyran usurpateur peut être tué soit par le pouvoir public, soit par la main des

turpissimis e Germania ventribus Galliam toties prostituerunt, vere perduelles omni jure divino humanoque esse... At si quis belluam aris et focis imminentem... ejecerit, tam absit perduellionis nomen, quam... (C. XXIX). » C'est toujours le même sophisme. Nous avons raison et vous avez tort, donc...

(1) Tome I, p. 313.

particuliers ; 2° le tyran, possesseur légitime du pouvoir, qui en abuse contre les particuliers, ne peut être tué par ceux-ci, mais seulement par le pouvoir public ; 3° enfin le tyran qui abuse du pouvoir au détriment de l'intérêt commun, doit être mis en jugement par l'autorité publique ; mais alors il peut être tué, soit par l'autorité publique, soit par un particulier.

La première conclusion est évidente, car la force est légitime contre l'envahisseur du bien d'autrui, à plus forte raison de la chose publique. A l'appui de ce principe, Boucher cite l'assassinat de Coligny, ce fameux tyran, dit-il, tué par l'ordre du roi Charles IX. La seconde conclusion repose sur la distinction des injures publiques et des injures privées ; car l'Apôtre a dit : Obéissez à vos maîtres, même quand ils sont fâcheux ; et si on admettait le droit de se venger du tyran, il n'y aurait pas de raison pour que les femmes ne tuassent pas leurs maris, les enfants leurs pères, les serviteurs leurs maîtres, etc. Mais lorsque la république a déclaré le tyran ennemi public, il faudrait être complètement dépourvu du sens commun et ignorant des choses humaines pour nier que, non seulement le pouvoir public, mais même la main d'un particulier peut tuer le tyran comme une bête féroce.

Tels sont, selon Boucher, les principes des théologiens sur cette question. Il cite en témoignage les autorités invoquées d'ordinaire, le célèbre passage de Cicéron, celui de Jean de Salisbury, et il s'appuie habilement sur un texte de Gerson lui-même (1). Mais dans le passage cité, Gerson dit seulement qu'il est permis de pousser la force par la force, ce qui est en faveur du droit de résistance, mais non pas du droit de l'assassinat. Viennent ensuite tous les exemples de tyrannicide sacrés et

(1) Joh. Gerson, in decima consideratione : *Ne fatuis adulatorum decipiantur erroribus* ; cons. 7 : Error est, dicere terrenum principem in nullo suis subditis, dominio durante, obligari, quia secundum jus divinum, naturalem æquitatem et verum dominii finem, quemadmodum subditi debent fidem, subsidium et servitium domino, sic etiam dominus subditis suis fidem debet et protectionem. Et si eos manifeste et cum obstinatione in injuria et de facto persequatur princeps, tunc regula hæc naturalis *vim vi repellere licet*, locum habet.

profanes. Enfin Boucher réfute les objections. Nous ne les reproduirons pas toutes, mais seulement celle-ci : on objecte que ni Jean-Baptiste, ni le Christ, ni les apôtres n'ont enseigné un tel droit. Eh quoi ! répond notre auteur, la conduite de l'Église devait-elle être la même avant ou après son établissement ? Ne devait-on pas planter ou arroser la vigne avant de la couper ? La puissance des impies était trop grande pour que l'on pût permettre une telle action. Ils n'avaient point encore professé le Christ, et par conséquent le supplice ne les eût pas forcés à jurer en son nom. Un tel droit ne pouvait être donné que lorsque la prophétie serait accomplie : *Erunt reges nutriti tui, et vultu in terra demisso adorabunt te, et pulverem pedum tuorum lingent.* Mais lorsque ces temps sont venus, la république chrétienne peut et doit user de son droit. Tels sont les incroyables sophismes que le fanatisme religieux et politique inspire à un chrétien, à un prêtre, sophismes qui ne mériteraient que l'oubli et le mépris de l'histoire, s'ils n'eussent armé tant de bras et fait couler tant de sang dans ce siècle des assassinats (2).

MARIANA. — La question du tyrannicide nous conduit naturellement à un livre dont le nom est resté attaché à cette doctrine, le *De rege*, de Mariana, quoiqu'on voie par les citations précédentes, qu'il n'a guère fait que résumer une idée commune à tous les partis. Le *De rege* est néanmoins un des ouvrages les plus intéressants du XVI[e] siècle (1), sinon pour le

(1) S'il y eut des docteurs catholiques qui unirent ensemble les doctrines ultramontaines et les doctrines démagogiques, comme Boucher et Rose, il y en eut d'autres qui réfutèrent à la fois les unes et les autres : par exemple, Guillaume Barklay, dont nous avons analysé plus haut le *De potestate papali*. Son second ouvrage dirigé contre la Ligue a pour titre : *De regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum, Boucherium, et reliquos monarchomachos* (1601). Ce livre est dirigé à la fois contre les protestants et les catholiques imbus des idées démocratiques. Parmi les défenseurs du pouvoir royal, on peut citer encore : Albericus Gentilis, *De potestate principis absoluta*, 1605, et Blacwood, *Contra Buchanani dialogum apologia*.

(2) Le *De rege* est des premières années du XVII[e] siècle (1603), mais il se rattache tellement aux idées du XVI[e] siècle que nous avons dû l'y faire entrer.

fond qui n'a pas une grande orginalité, au moins pour la forme, qui est élégante et savante. Le prologue ressemble à un commencement de dialogue platonicien. L'auteur nous décrit avec une imagination espagnole la montagne près de Tolède où, sous de grands arbres que percent les rayons de la lune, il vient se reposer le soir avec un théologien de ses amis des travaux du jour : là, ils rendent hommage à Dieu en chantant alternativement des psaumes sacrés, ou bien ils distraient leurs loisirs par des conversations intéressantes sur les lettres et sur la philosophie. C'est de l'un de ces entretiens que le *De rege* est sorti. Qui croirait que c'est dans le silence religieux de la nuit, au sein de toutes les magnificences de la nature, et dans les intervalles des chants consacrés au Seigneur, que cette sombre apologie du régicide a pris naissance!

Mariana, comme Bellarmin, est partisan du gouvernement d'un seul; mais il l'est aussi de la liberté. Il démontre, par les arguments mêmes de Bellarmin, la supériorité de la monarchie; mais il développe dans toute leur force les raisons contraires, de manière à faire douter de ses préférences. De plus, il subordonne la monarchie au pouvoir du peuple, et lorsqu'il se demande lequel est supérieur à l'autre, de l'État ou du prince, il adopte les principes de Languet et de Boucher. Je le répète : l'esprit démocratique inspire la plupart des écrits du XVIe siècle. Protestants ou catholiques, tous s'unissent pour ébranler le pouvoir des rois. Lors même que ce pouvoir est admis et respecté, comme dans l'ouvrage de Mariana, il reçoit encore de graves atteintes des limites qu'on lui impose, ou des menaces qu'on suspend sur sa tête. Ainsi Mariana ne craint point de déclarer que le prince est inférieur; en d'autres termes, que le pouvoir monarchique a quelque chose au-dessus de lui, le peuple, la nation, la société; qu'il y a un souverain au-dessus du souverain, qu'enfin l'autorité des rois est empruntée et dépendante. Elle doit d'abord son origine au peuple, et n'est point légitime sans son consentement. En outre, elle ne peut jamais être absolue. Serait-il vraisemblable en effet

que tous les citoyens se fussent dépouillés volontairement de tout pouvoir, et eussent confié à un autre le droit de tout faire, sans réserve, sans exception, sans garantie? Le fils serait supérieur au père, le ruisseau à la source! Aussi, dans beaucoup de pays, à Lacédémone, à Rome, en Aragon, le peuple a institué des défenseurs de ses droits, qui enferment la puissance royale dans d'étroites limites. On objecte que c'est alors l'État populaire, que le prince doit être absolu dans l'État comme le père dans sa famille, et que rien n'empêche enfin que le peuple, s'il le veut, ne puisse abandonner entre les mains d'un chef la puissance absolue et souveraine. Il le peut sans doute; mais un tel régime convient à ces nations barbares dont parle Aristote, que la force du corps sans la sagesse paraît destiner naturellement à la servitude. Il ne convient pas à des hommes, et c'est pour des hommes que nous cherchons la meilleure forme de gouvernement. Il faut distinguer le gouvernement de la famille de celui de l'État : le premier est despotique, le second est libéral. Le chef de famille commande à des esclaves, le chef de l'État à des hommes libres. D'ailleurs peut-on appeler gouvernement populaire un État où le prince ne peut pas tout faire sans doute, mais où cependant il est absolu sur les matières que la loi fondamentale du pays a laissées à sa libre décision? C'est seulement pour les intérêts essentiels de l'État, les impôts, l'abrogation des lois, le changement dans l'ordre de la succession, que la volonté du peuple est supérieure à celle du prince. Voici enfin une dernière raison, et la plus grave. La république doit toujours se réserver le droit de contraindre et de punir un mauvais prince. Mais si le peuple s'était tout à fait dépouillé, quelles ressources lui resterait-il pour accabler un tyran qui le déshonore par ses vices?

Il faut un châtiment aux princes pervers, une mesure qui les arrête dans leurs prévarications. Ce châtiment, cette menace, c'est le tyrannicide (1). Le tyran est une bête féroce

(1) *De reg.*, l. I, c. VI.

qui met tout à feu et à sang. Si l'on attaque votre mère et votre épouse, ne serait-il pas lâche et cruel de ne les point secourir ! Le tyran déchire votre patrie, qu'il faut aimer plus que les parents, et vous ne la sauveriez pas au prix de la vie, de la fortune, de la réputation ! Le tyran est l'ennemi public ; il faut le traiter comme un ennemi implacable. Si une telle action était criminelle, le genre humain aurait en horreur le nom de ceux qui, au péril de leur vie, ont sauvé la liberté et délivré leur pays de leurs oppresseurs. Au contraire, les noms des Thrasybule, des Harmodius, des Aristogiton, des deux Brutus ont toujours été et seront toujours cités avec honneur. A ces noms Mariana en ajoute un plus récent, mais digne, selon lui, de leur être assimilé, celui de Jacques Clément, l'assassin d'Henri III, « jeune homme d'un esprit simple et d'un faible corps, mais dont une ardeur courageuse soutenait les forces et le cœur ! »

De l'aveu de tous les philosophes et de tous les théologiens, le droit de tuer ou d'assassiner le tyran n'est pas douteux, lorsqu'il s'est emparé de l'empire par violence : alors ce droit appartient à un simple particulier, sans aucune délibération des citoyens. Mais si le trône est entre les mains d'un prince par droit héréditaire ou électif, il faut plus de prudence, et l'on doit craindre de le chasser témérairement ; on devra l'avertir d'abord et essayer de le corriger ; mais s'il résiste à toutes remontrances, la république, ou le peuple a le droit de lui enlever le pouvoir, de le proclamer ennemi public, de lui déclarer la guerre, et enfin de le mettre à mort ; et, une fois la guerre déclarée, le droit d'exécuter la sentence appartient à tout homme privé, qui ne craint point, au risque de ses jours, de sauver la république. A défaut de la réunion légale des assemblées, le peuple peut et doit se soulever contre le tyran, et le droit de vie et de mort lui appartient toujours ; seulement il n'appartient pas à un simple particulier de décider seul si le prince est un tyran, mais il convient d'attendre la décision des hommes graves et sages, à moins

toutefois que la voix publique ne se prononce. Ainsi le droit de tuer le tyran est absolu. L'auteur autorise non seulement la condamnation capitale prononcée par le pouvoir public, mais encore l'assassinat, non seulement de l'usurpateur, mais du prince légitime ; non seulement du prince que l'autorité légale a déclaré tyran et ennemi public, mais encore de celui que la voix confuse du peuple a déclaré tel. Il est impossible d'aller au delà.

Un seul scrupule cependant arrête l'auteur. Il faut le signaler, tout étrange qu'il soit, car il prouve mieux encore que la théorie elle-même, à quel degré de corruption bizarre l'imagination de ce temps était parvenue. Mariana, qui n'hésite nullement à accorder à tous le droit d'assassiner le tyran, se demande avec inquiétude s'il est permis de l'empoisonner (1). « C'est une question, dit-il naïvement, que me fit en Sicile un jeune prince, dans le temps que j'y enseignais la théologie. » On ne peut trop s'étonner de voir quelles singulières questions la théologie de ce temps s'avisait d'agiter. Ce qui est plus singulier encore que la question, c'est la réponse. Je sais, dit notre casuite, que l'on a plus d'une fois usé de ce moyen ; mais nous qui cherchons, non ce que font les hommes, mais ce qu'ils doivent faire, d'après les lois de la nature, nous devons examiner la question. Or les lois de la nature qui, selon Mariana, permettent de tuer par le fer, ne permettent pas de tuer par le poison. Quelle différence, objecte-t-on, entre le poison et le fer? L'un offre sans doute moins de facilité que l'autre, surtout grâce à l'usage reçu à la cour des princes de faire goûter les mets à l'avance ; mais enfin, si l'occasion favorable se présente, pourquoi interdire un moyen si simple de se défaire d'un ennemi? « Je ne nie pas, dit notre auteur, qu'il n'y ait une grande force dans ces arguments. » On voit que c'est à regret qu'il y résiste. Mais enfin la conscience l'emporte, et il déclare qu'il serait trop cruel de

(1) *De reg.*, l. I, c. VII.

forcer un homme à se porter lui-même la mort en avalant le poison préparé ; car les lois de la nature défendent à chaque être d'attenter à sa propre vie. Quel étrange égarement ! Cet auteur, qui ne craint pas de justifier l'assassinat, recule devant le crime imaginaire de forcer un autre homme à un involontaire suicide. Qu'importe, dit-il, qu'il boive le poison sans le savoir ? vous le savez pour lui, et vous êtes responsable, non du meurtre, mais du suicide. Cela est si vrai que si l'on réussit à administrer le poison extérieurement, et sans que la victime y participe en aucune façon, le crime tout à l'heure monstrueux, et contre toutes les lois de la nature, devient aussi innocent qu'un assassinat ordinaire, et la théologie de notre auteur n'hésite pas à le permettre. Ainsi tout le secret est d'imprégner le poison dans les habits au lieu de le mêler aux aliments (1). On hésiterait, pour l'honneur de la raison humaine, à rapporter de pareilles extravagances et d'aussi honteuses puérilités, s'il n'était utile d'apprendre, par un tel exemple, que l'homme peut tout penser. Quelque étonnantes que soient ces maximes, il est plus étonnant encore de les rencontrer dans un ouvrage généralement raisonnable, et qui témoigne d'une culture élevée. C'est un des caractères du XVIe siècle de mêler l'absurde et le profond, et d'unir l'élégance à la barbarie.

(1) *De rege.* Nimirum cum tanta vis est veneni ut sella aut veste delibuta vim interficiendi habeat. — Disons à l'honneur de Mariana, que s'il poussait à l'excès la haine du tyran, et donnait des gages à l'assassinat politique, il défendait aussi avec énergie la cause des citoyens. Dans la lutte entre Philippe II et les Aragonais, il était pour ceux-ci, *studio tuendæ libertati acres et incitati*, et il soutenait l'institution du *Justitia major*, qui disait-il, « appuyé sur la loi et sur l'amour du peuple, savait circonscrire dans des limites déterminées le pouvoir arbitraire des rois. »

CHAPITRE V

LES PHILOSOPHIES ET LES UTOPISTES

De la philosophie morale au XVIe siècle. — Bacon moraliste et publiciste : ses vues sur les séditions et le gouvernement des Etats. — Erasme. Critique de la royauté. — Un républicain : La Boëtie. La *Servitude volontaire.* — Les *politiques.* L'Hôpital et de la Noue : doctrine de la tolérance. — Politique scientifique : Bodin, son génie. La définition de la république. Théorie de la famille. Du droit paternel. De l'esclavage. De la souveraineté. Des formes de gouvernement. Quelle est la meilleure ? Théorie de la justice. Opinions diverses. — Les Utopistes. — Thomas Morus. Critique de la société de son temps. Critique de la propriété. — Différence de la république de Morus et de celle de Platon. Le travail. Le gouvernement. — Campanella. La *Cité du Soleil.* Différence de cette conception et de celle de Th. Morus. Son traité de la *Monarchie espagnole.* — Résumé. — Note sur la littérature politique du XVIe siècle.

Ce n'est pas, nous l'avons dit, dans la philosophie morale qu'il faut chercher l'originalité du XVIe siècle : sans doute ce siècle a eu de grands moralistes, c'est-à-dire de grands connaisseurs de la vie humaine et du cœur humain : Érasme, Rabelais, Montaigne surtout, abondent en observations ingénieuses et profondes, et leur lecture est indispensable à quiconque veut traiter de la science morale. Mais aucun de ces écrivains n'a eu la pensée d'élever une doctrine. Montaigne lui-même, celui d'entre eux qui peut passer pour le plus philosophe, n'est pas même, quoi qu'il paraisse, un sceptique de parti pris. Il s'amuse à recueillir et à ressasser tous les arguments du scepticisme. Mais, en réalité, sa vraie passion est de rapporter toutes les opinions humaines, quelles qu'elles soient, sans ordre et sans système, et de confesser naïvement

toutes ses pensées. Ce serait mal comprendre la grâce et la souplesse de ce délicieux esprit que de vouloir le plier aux formules d'une doctrine précise. Quant à Rabelais, les grands éclairs de ce génie grotesque peuvent être sans doute « le mets des plus délicats » ; mais il n'y faut pas chercher autre chose que des éclairs, et les saillies d'un bon sens supérieur et hardi, égaré ou caché dans les fantaisies obscènes d'une imagination aristophanesque. Érasme est aussi un philosophe pratique plein de sagesse et même d'audace : c'est presque un antique par le goût, la pureté, la belle latinité ; c'est un fin observateur des folies humaines, c'est un sage qui recueille avec amour et interprète avec profondeur les adages du genre humain ; mais enfin, si vous exceptez sa querelle avec Luther sur le libre arbitre, où il défendait la cause même de la philosophie, vous ne rencontrez guère dans Érasme de philosophie savante : c'est un philosophe à la manière de Plutarque ou de Lucien. Je suis loin de vouloir diminuer en rien la gloire et le prix de ces rares esprits, et nier la part qu'ils ont eue aux progrès de la raison humaine et de la civilisation, part peut-être plus grande même que celle des philosophes systématiques. Mais dans cette histoire si étendue, nous ne pouvons nous arrêter qu'aux idées qui se résument en doctrines ; et c'est dans ce sens qu'il est juste de dire que la philosophie morale a été peu cultivée, et n'a pas porté beaucoup de fruits au XVIe siècle.

Quant aux philosophes spéculatifs de ce temps, ils sont trop préoccupés de renouveler l'ordre des sciences philosophiques, pour s'intéresser beaucoup à la morale. Les Paracelse et les Van Helmont, les Cardan et les Patrizzi, les Telesio, les Bruno, les Campanella, sont tous enflammés d'ardeur et d'amour pour les grandes hypothèses antiques sur l'origine des choses : mais aucun d'eux n'est revenu encore à l'axiome socratique : Γνῶθι σεαυτόν. Ils rêvent, ils imaginent, ils inventent ou ils traduisent ; surtout ils font la guerre à Aristote et à la scholastique. Mais la morale se noie au milieu de leurs

systèmes, si même elle n'en est pas complètement absente. Il n'y a guère à mentionner que le *De prudentia civili* de Cardan (1), sorte de traité sur l'art de se conduire dans le monde. On peut sans doute rappeler aussi une Éthique de Campanella ; mais cette partie de sa philosophie est ce qu'il y a de moins original, et n'offre pas le même intérêt que sa politique. N'oublions pas enfin le sceptique Charron, qui a mis en système les opinions flottantes de son maître Montaigne, et qui a renouvelé le pyrhonisme, dans ce temps où toutes les philosophies de l'antiquité ont eu leur renaissance et leur résurrection.

LE CHANCELIER BACON. — Le seul philosophe de ce siècle qui se soit signalé par quelques vues originales dans la morale est le chancelier Bacon, non sans doute qu'il en ait traité d'une manière systématique et doctrinale, mais il a, sur les lacunes de cette science, et ses besoins nouveaux, jeté quelques-uns de ces éclairs de génie où il excelle : il entrevoit et prédit le renouvellement de la science du droit ; et enfin, il se place au premier rang des moralistes pratiques par ses *Essais de morale et de politique* (2). Néanmoins il est plus original encore comme publiciste que comme moraliste.

(1) Leyde, 1627.

(2) Il divise la morale en deux parties : la science du modèle ou la science du bien ; la science du gouvernement ou de la culture de l'âme, qu'il appelle dans son langage un peu prétentieux *la Géorgique* de l'âme (*De dignit. scient.*, l. VII, c. I.) Cette dernière science est presque tout entière à créer. Sans elle, la première n'est guère qu'une statue destituée de vie et de mouvement. Bacon compare les moralistes à des maîtres d'écriture qui donneraient à des écoliers d'admirables exemples, sans expliquer la manière de tenir et de conduire leur plume pour les imiter. Il y a trois choses à considérer dans le traitement moral de l'âme, de même que dans celui du corps : le tempérament, la maladie, les remèdes. Dans l'âme humaine, les tempéraments sont les caractères, et les maladies les passions. La science des remèdes n'a pas été moins négligée que les deux autres. Où faut-il chercher ces remèdes ? Dans toutes les causes qui, agissant sur l'appétit et sur la volonté, les tournent vers le bien et les éloignent du mal : par exemple, l'éducation, l'habitude, l'exercice, l'imitation, les livres, les études, etc.

Quant à la science qui a pour objet la justice universelle ou les

La politique de Bacon. — En politique, Bacon appartient à l'école de Machiavel, non pas précisément pour les principes (car les siens sont en général meilleurs), mais pour la méthode. Pour lui, la politique est un art plutôt qu'une science. Il y cherche des préceptes plutôt que des lois : à ce point de vue de publiciste pratique, Bacon se montre très pénétrant,

sources du droit (*De dign.*, VIII, III), il fait deux reproches contraires aux philosophes et aux jurisconsultes. Les uns disent de fort belles choses, mais trop éloignées de la pratique ; les autres sont trop assujettis à la lettre des lois, ils semblent n'avoir pas la liberté de leur jugement, et parler comme du fond d'une prison. Il y aurait un milieu entre ces deux excès. Bacon ne donne qu'une esquisse très imparfaite du traité qui devrait être composé selon ces principes. Le seul point qu'il traite avec soin est la certitude des lois. Ce sujet lui fournit quelques excellents aphorismes : « Sans la certitude, dit-il, la loi ne saurait être juste. Si la trompette ne rend qu'un son incertain, qui est-ce qui se préparera à la guerre ? » Il faut que la loi avertisse avant de frapper. Il condamne l'usage qui consiste à étendre outre mesure la signification des lois : « C'est cruauté de donner la torture aux lois pour la donner aux hommes. » Aussi Bacon ne veut pas que l'on étende les lois pénales, et encore moins les peines capitales à des délits nouveaux. Il faut éviter encore d'exagérer les conséquences des lois. Il ne faut pas tirer une conséquence d'une autre conséquence : mais l'extension doit s'arrêter aux cas les plus voisins. Un autre abus est la rétroactivité des lois. C'est un moyen qu'il faut employer le plus rarement possible : « Car nous n'aimons pas à voir Janus au milieu des lois. » L'obscurité des lois, selon Bacon, vient de quatre causes : 1° l'accumulation des lois ; 2° l'ambiguïté des expressions ; 3° l'absence de méthode ou les fausses méthodes pour éclaircir le droit ; 4° la contradiction ou la vacillation des jugements. Ces différents titres fournissent à l'auteur des considérations pratiques pleines d'intérêt, et on en a fait souvent usage en jurisprudence.

En résumé, on ne peut pas dire qu'il y ait dans Bacon ni une théorie morale, ni une théorie du droit en général. Et cependant il a renouvelé et rafraîchi la science morale, et indiqué des chemins nouveaux à la philosophie du droit. Il a démêlé et distribué avec sagacité les problèmes moraux, il a conçu une science du droit naturel qui, sans se renfermer dans des définitions et des distinctions logiques, comme la scolastique, ne tomberait pas cependant dans le commentaire et la glose, et saurait réunir la théorie et la pratique, l'expérience et la raison. Bacon a donc été, en morale, ce qu'il a été en physique, non un inventeur, mais un promoteur ; et c'est de lui que l'on doit faire dater l'origine de la philosophie morale dans les temps modernes. Voir sur Bacon le livre de Kuno Fischer : *Bacon und seine Nachfolger* (2e éd., 1875 Buch. II, c. XIII et XIV. — Ch. de Remusat, *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie*, 1857, et le remarquable essai de Macaulay (*Essais*, t. I).

et souvent profond. Ses *Essais*, si justement admirés par les Anglais, sont pleins de traits brillants et de pensées fines et hardies. Parmi ses *Essais*, nous signalerons surtout ceux qui traitent de la noblesse (XIV); des troubles et des séditions (XV); de la souveraineté ou l'art de commander (XIX); des factions et des partis (XLVII). Dans tous il y a des vues intéressantes; mais nulle part il n'est plus original et plus instructif que dans la théorie des troubles politiques; même encore aujourd'hui les hommes d'État, sur cette matière délicate, ne le consulteront pas sans fruit.

Il décrit d'abord les *pronostics* des tempêtes politiques, certains bruits sourds et vagues, signes de mécontentement général; des libelles et des discours licencieux se multipliant contre le gouvernement; de fausses nouvelles répandues partout; le mécontentement porté au point que, suivant le mot de Tacite, on reproche également au pouvoir et le bien et le mal qu'il fait. Que doit-on faire en cette période critique? Prévenir ces troubles, en prenant des mesures sévères? Non, dit Bacon; « car si on a le courage de les mépriser, ils tombent d'eux-mêmes; et les peines qu'on se donne pour les faire cesser les rendent plus durables ».

Après les pronostics viennent les *matériaux* des séditions, puis les *motifs* ou *causes*, et enfin les *remèdes*. La matière des séditions est de deux sortes : la disette et les mécontentements. La disette est la cause la plus grave; « car les pires révoltes sont celles qui viennent du ventre ». Quant aux mécontentements, ils sont suggérés la plupart du temps par les dettes et par l'usure (1). Les causes de séditions sont les innovations soudaines par rapport à la religion et aux coutumes, les infractions de privilèges, l'oppression générale,

(1) Ces causes matérielles des troubles doivent évidemment changer avec le temps; mais il y en a toujours d'analogues. Par exemple, de nos jours, il n'y a plus guère de disettes, et l'usure ne produit plus les mêmes maux que dans l'antiquité. Mais ce seraient alors les crises commerciales, la stagnation des affaires, l'élévation exagérée et subite du taux des subsistances, etc.

l'avancement d'hommes sans mérite, l'instigation des puissances étrangères, des armées licenciées tout à coup et sans précautions, des factions poussées à bout, etc.

Reste la question des remèdes, qui est évidemment la plus importante. Ici, comme dans la médecine, le tact et le génie du médecin font plus que les préceptes. Cependant, il y a quelques principes généraux : 1° pour remédier à la pauvreté et à la disette, dégager les routes de commerce, en ouvrir de nouvelles, en régler la balance (1), etc. ; 2° quant à apaiser le mécontentement des classes, il faut observer que ce mécontentement n'est jamais dangereux que lorsqu'il atteint à la fois toutes les classes, à savoir les grands et le peuple ; car le peuple ne peut rien lorsqu'il n'est pas poussé et dirigé par les grands ; et les grands ne peuvent rien, si le peuple n'est pas prêt à se soulever. Il faut donc ménager le peuple, lui laisser la liberté de se plaindre, l'amuser en le berçant d'espérances, l'empêcher de se tourner vers un personnage illustre prêt à lui servir de chef ; diviser et morceler les factions et les ligues, si on le peut, en opposant les chefs les uns aux autres ; enfin étouffer les séditions dès le commencement (2).

Sur le rôle des factions dans un État, Bacon présente les observations les plus intéressantes et les plus justifiées par l'expérience. C'est ainsi qu'il fait observer qu'une faction peu nombreuse, mais composée d'hommes résolus et opiniâtres, l'emporte toujours sur une faction plus nombreuse et plus modérée ; que, lorsqu'une faction est victorieuse, elle se divise toujours en deux autres ; et que celui qui n'était que le second dans le parti primitif devient le premier dans le parti divisé. On voit, dit-il, des hommes qui, parvenus au poste qu'ils désiraient, abandonnent le parti qui les a élevés ; d'autres qui se maintiennent entre deux factions pour se faire pousser par l'une et l'autre à la fois. C'est une faute capitale dans un

(1) La *balance du commerce* est un vieux préjugé, rejeté depuis Ad. Smith de la science économique.

(2) *Essais*, XIX.

souverain que de se joindre à une faction et de devenir chef du parti, comme on l'a vu pour la Ligue en France. On disait de Néron qu'il savait bien jouer de la lyre ; mais que, dans le gouvernement, il montait sa lyre tantôt trop haut, tantôt trop bas. Et, en effet, rien ne ruine plus l'autorité que les variations d'un gouvernement, qui passe sans jugement d'un extrême à l'autre, en tendant et relâchant alternativement les ressorts de l'autorité (1).

Il est aisé de voir que ce sont les troubles civils de la France qui ont suggéré à Bacon la plupart de ses observations sur le rôle des partis, sur les séditions, sur l'art de manier les uns et de prévenir les autres. La France, au XVIe siècle, a fourni aux politiques le plus vaste champ d'expérience ; et l'esprit pénétrant de Bacon en a admirablement profité. Malheureusement, il ne s'est jamais élevé au-dessus d'un empirisme sans principe. Les idées de droit, de liberté, de justice ne semblent être rien pour lui : c'est un psychologue politique : c'est un habile stratégiste. Il aura ajouté quelque chose à l'art et à la tactique politique ; il n'a rien fait pour les principes.

LA BOETIE. — En opposition et par contraste avec cette politique empirique et toute pratique, se présente à nous une politique toute différente, doctrinaire, républicaine, stoïcienne, animée par un sentiment profond du droit, mais violente et déclamatoire. Tel est le caractère de la *Servitude volontaire* (2), l'œuvre de l'ami de Montaigne, de La Boëtie, plus célèbre peut-être par la page admirable qu'il a inspirée à l'auteur des *Essais* que par ses propres écrits.

La Boëtie n'est ni un protestant, ni un catholique ; c'est un jeune philosophe, ennemi de la tyrannie, éloquent revendicateur des droits naturels. On reconnaît en lui la souche de

(1) *Essais*, XLVII.

(2) *La Servitude volontaire* ou *le Contre un* écrit par La Boëtie à l'âge de 18 ans (1548), sous Henri II, ne fut publié qu'en 1578 dans le tome III des *Mémoires de l'état de la France sous Charles IX*, et ensuite dans toutes les éditions des *Essais* de Montaigne. M. Fougère a donné une édition des *Œuvres* de La Boëtie en 1846.

cette école généreuse, mais sans lumières, qui, pendant et depuis la Révolution, a fait tant de mal à notre pays par la passion fanatique qu'elle apporte dans les problèmes si délicats et si complexes de la politique, remplaçant l'étude des problèmes par une vague éloquence, et la science par la haine et par la colère. Avouons-le toutefois : si jamais l'indignation a été légitime, c'est en présence de cette tyrannie barbare et corrompue des derniers Valois; c'est devant les maux sans nombre dont ces tristes temps ont été accablés. Aussi lira-t-on toujours avec émotion quelques-unes des admirables pages de La Boëtie. L'humanité serait bien vite opprimée si quelques cœurs ardents n'étaient là pour rappeler aux autres, même avec quelques excès, les droits et les titres de la dignité humaine sacrifiée par des pouvoirs corrompus.

C'est ce sentiment de la dignité de la nature humaine, du droit et de l'égalité naturelle des hommes qui fait la beauté philosophique du discours de La Boëtie, et qui nous permet de voir en lui non seulement un homme du XVIe siècle, mais comme un précurseur du XVIIIe. Ne vous semble-t il pas en effet, sauf le langage, entendre un contemporain de Rousseau et de Mirabeau dans cette page admirable : « Certes, s'il y a rien de clair et d'apparent dans la nature, c'est que nature, le ministre de Dieu, la gouvernante des hommes, nous a tous faits de mesme forme, et comme il semble, à mesme moule, afin de nous entre cognaistre touts pour compagnons ou plutôt frères,... puis doncques que cette bonne mère nous a donné à touts toute la terre pour demeure ; nous a touts logés en une mesme maison, nous a touts figurés en même paste, afin que chascun se peust mirer et se recognoistre dans l'aultre ; si elle nous a touts donné en commun ce grand présent de la voix et de la parole pour nous accointer et fraterniser d'advantage... il ne fault pas faire doubte que nous ne soyons touts naturellement libres, puisque nous sommes touts compagnons ; et ne peult tumber en l'entendement de personne que nature aye mis aulcuns en servitude, nous ayant touts mis en compaignie. »

Après avoir prouvé que les hommes naissent libres et égaux, La Boëtie montrait dans son discours que, s'ils sont esclaves, c'est qu'ils le veulent bien; car le tyran est seul; et ils sont tous contre un. Il leur suffirait donc, pour s'affranchir, de le vouloir, ils n'ont pas même besoin de prendre les armes; ils n'ont qu'à ne plus vouloir être esclaves : « S'il luy coustait quelque chose de recouvrer sa liberté, je ne l'en presserais pas... mais quoy! pour avoir la liberté, il ne lui fault que la désirer; s'il n'a besoing que d'un simple vouloir; se trouvera-t-il nation au monde qui l'estime trop chère, la pouvant gagner d'un seul souhait! » Cette naïve solution nous prouve bien qu'il ne s'agit guère ici que d'une déclamation d'école, où éclate cependant çà et là quelque cri généreux, quelque écho anticipé de l'avenir.

Erasme — Ce n'est pas seulement un jeune stoïcien, un philosophe inexpérimenté qui se livrait à ces paroles audacieuses et amères contre l'autorité monarchique. Le sage Erasme lui-même, dans ses *Adages*, dirige contre les rois les traits d'une ironie sanglante, et d'une satire véhémente où se retrouve la pensée même de la Boëtie, à savoir la servitude volontaire : « Compulsez l'histoire ancienne et moderne, dit Erasme, à peine trouvez-vous un ou deux princes qui n'aient par leur ineptie attiré les plus grands maux de l'humanité... *Et à qui s'en plaindre, sinon à nous-mêmes?* Nous ne confions le gouvernail d'un vaisseau qu'à un pilote expérimenté; mais le gouvernail de l'État nous le mettons aux mains du premier venu. Pour être cocher, il faut commencer par apprendre son état; *pour être prince, il suffit de naître.* O race des Brutus depuis longtemps éteinte, ô foudres de Jupiter aveugles ou émoussés! » (Voir l'adage : *Fons occipitio prior*). Et ailleurs : « Qu'on examine avec attention la tête et les traits de l'aigle, ces yeux rapaces et méchants, cette courbure menaçante du bec, ces joues cruelles, ce front farouche, n'y reconnaîtra-t-on pas aussitôt l'image d'un roi? De tous les oiseaux, l'aigle seul a paru aux sages le vrai type de la

royauté : il n'est ni beau, ni musical, ni bon à manger; mais il est carnassier, glouton, pillard, destructeur, batailleur, solitaire, haï de tous, fléau de tous; il peut faire étonnamment de mal, mais sa méchanceté dépasse sa puissance. » (Voir l'adage : *Scarabœus aquilam quærit.)* Il est vrai que dans une édition ultérieure, Erasme semble se rétracter, car il ajoute : « Il faut supporter les princes, de peur que la tyrannie ne soit remplacée par l'anarchie, fléau pire encore. »

Indépendamment de ces déclamations littéraires, Erasme a écrit un livre sage sur l'éducation des princes : *Institutio principis chritiani*. C'était un beau lieu commun pour un esprit nourri d'antiquité, et son livre, si bien écrit qu'il soit, ne s'élève pas beaucoup au-dessus du lieu commun. En voici les principales maximes : Un prince, dans l'éducation de ses enfants, ne doit pas oublier qu'il les a engendrés non pour lui, mais pour la patrie. Ceux qui dans l'enfance ont joué à la tyrannie exerceront la tyrannie dans la maturité. L'instituteur d'un prince doit étudier son caractère et le prémunir contre les vices et les passions. Ses moyens d'actions sont les préceptes, les exemples et les fables. Il n'est de caractère si dur qui ne puisse être adouci, ni de si facile qui ne puisse se corrompre. Il ne faut ni désespérer, ni se relâcher. Celui qui inspire de mauvais principes à un jeune prince est aussi coupable que celui qui empoisonne les fontaines publiques. Les courtisans riront en disant : *in philosophum formas, non principem*. Mais si le prince n'est pas philosophe, il peut être un tyran, mais il ne sera jamais un prince. Comment le prince pourra-t-il punir des vices qu'il partage? La noblesse est l'appui naturel du prince; mais il y a trois noblesses : celle de la vertu, celle des connaissances, celle du sang; celle-là est la moindre. Tous les honneurs dus au prince lui rappellent ses devoirs : l'onction, l'or, la pourpre. Erasme compare le prince à Dieu : il lui trouve, comme à Dieu, trois qualités principales : la puissance, la sagesse et la bonté. Comme tous les écrivains de son siècle il reprend, d'après Aristote, la comparaison du

prince et du tyran. L'image du prince, c'est la reine des abeilles (comparaison assez mal choisie, puisque la reine ne fait rien que pondre); l'image du tyran est le lion, le dragon, etc. Il y a des rois qui semblent avoir fait le serment dont parle Aristote : « Je ferai au peuple le plus de mal que je pourrai. » La nature a fait les hommes libres, ce que les païens eux-mêmes ont reconnu. Convient-il à des chrétiens d'usurper l'empire sur d'autres chrétiens? On voit, par cette analyse du premier chapitre d'Erasme, le ton de l'ouvrage. Les autres traitent : de la flatterie, des arts de la paix, des tributs (*gratuito, si potest, imperet* : excellent conseil, mais difficile à suivre); de la bienfaisance du prince, de la confection des lois, des magistrats, des alliances, etc. Sur toutes ces matières, Erasme continue à s'exprimer avec la même élégance, la même justesse et, il faut le dire, la même banalité d'aperçus. C'est un bon traité de morale politique; mais ce n'est pas un traité de politique.

Les politiques. — Pendant que les sectes religieuses déchiraient la France par leurs haines et par leurs passions, pendant les guerres civiles fomentées par la religion, et surtout après le mouvement révolutionnaire de la *Ligue*, qui fut un instant sur le point d'introduire en France par fanatisme le gouvernement de l'étranger, il se forma un parti moyen composé de sages et de philosophes, qui s'élevait au-dessus des deux partis, par le double principe de la tolérance religieuse et du respect de l'autorité royale. Ce furent ce qu'on appela les *Politiques*. A ce parti moyen se rattachent soit des théoriciens spéculatifs comme l'auteur de la *République*, le célèbre Bodin, soit des hommes d'État, catholiques ou protestants, comme de l'Hôpital et de la Noue.

Nous avons vu que le principe de la liberté de conscience avait été proclamé par la réforme à son origine; que plus tard elle avait tergiversé sur ce point comme sur beaucoup d'autres; que la naissance des hérésies et des sectes dans le sein même du protestantisme changea bientôt les idées des réformateurs; que le doux Mélanchton lui-même écrivit pour dé-

fendre le droit de punir les hérétiques; que Calvin se chargea d'appliquer ce droit cruel sur la personne de Servet, et que le célèbre Théodore de Bèze avait employé toute sa science théologique et dialectique à la défense de cette thèse; que partout enfin où la réforme triompha, elle tourna contre les catholiques les armes que ceux-ci avaient d'abord dirigées contre elle. Ainsi, sauf la belle protestation de Castalion (1), la question n'avait fait en réalité aucun progrès.

Ce fut l'honneur de quelques esprits grands et modérés de cette époque de concevoir entre des passions furieuses, implacables, inexorables, la nécessité d'une transaction : la liberté de conscience ne pouvait guère être conquise autrement. Ce n'est pas aux époques de foi ardente et nouvelle que les convictions sont tolérantes : elles peuvent demander la tolérance quand elles sont les plus faibles; mais comme elles croient qu'en dehors d'elles tout est scandale et mensonge, elles n'accordent pas elles-mêmes, étant victorieuses, la paix et la liberté qu'elles ont réclamées d'abord. Les partis religieux, partant tous de ce principe qu'ils ont raison et que leurs adversaires ont tort, ne se font pas le moindre scrupule d'exiger la liberté sans l'accorder. C'est seulement lorsque leurs luttes sanglantes menacent l'État de ruine, que quelques esprits plus éclairés et mieux avisés se demandent s'il ne vaut pas mieux vivre en paix, dans la diversité des croyances, que d'acheter l'unité de la foi par une guerre sans fin et par l'extermination. Alors seulement, on commence à comprendre que la fin de l'État n'est pas la même que celle de l'Église, que la vérité religieuse ne peut pas être décrétée par la loi, que la conscience est un empire inaccessible à la force, et que la persécution des corps est un mauvais moyen de sauver les âmes.

Le chancelier de l'Hopital. — Parmi les hommes qui ont les premiers admis ces vérités évidentes pour nous, mais si nouvelles au XVIe siècle, nul n'a laissé un nom plus grand et

(1) Voy. pl. haut, page 17 et la note à la suite du chapitre III.

plus vénéré que le chancelier de l'Hôpital. Non seulement il a conçu ces principes, mais il a voulu les appliquer, et ce qui serait déjà un titre d'honneur pour un philosophe est un titre de gloire pour un homme d'État qui, ayant vécu dans la cour la plus corrompue du monde, jeté au milieu des passions les plus furieuses et les plus sanguinaires, a pu conserver si fidèlement l'intégrité du caractère et la mansuétude des sentiments. Ceux qui disent que L'Hôpital a été un philosophe, mais non un politique, pour avoir voulu une chose impossible de son temps, essayé une forme prématurée et demandé à ses contemporains des sacrifices réciproques, que la lassitude seule pouvait amener, se font, à ce qu'il nous semble, une idée singulière de l'homme d'État. Il semble qu'il doive être l'esclave des passions de son siècle et non chercher à les modérer; qu'il n'a raison qu'à condition de réussir, et de réussir immédiatement. L'Hôpital, il est vrai, n'a pas réussi,; il est mort quelque temps après la Saint-Barthélemy, avec le chagrin de laisser sa patrie en proie aux maux terribles qu'il avait voulu, qu'il n'avait pas pu prévenir. A-t-il eu tort cependant? Non, car, à en juger par les principes, il vaut mieux mourir vaincu avec l'équité que de vivre victorieux dans l'injustice; et, à en juger par les conséquences, on peut dire qu'il a réussi : ce sont ses principes mêmes qui, à la fin, ont terminé ces dissensions dénaturées; et peut-on affirmer qu'une telle solution eût été possible, si des sages, comme L'Hôpital, ne se fussent jetés au travers des partis ennemis, longtemps avant que la transaction eût été rendue nécessaire par le découragement des combattants?

C'est dans un mémoire de 1570, sur le *But de la guerre et de la paix* (1), mémoire composé dans la disgrâce et dans la retraite, que L'Hôpital a exprimé ces idées d'union, de concorde, de réconciliation dont il est à cette époque le plus grand représentant : « Le but de la guerre, dit-il, c'est la

(1) MICH. DE L'HÔPITAL, *Œuvr. compl.*, 1824, t. II.

paix. » Mais comment la paix s'obtient-elle ? « Par la composition, ou par pleine et entière victoire. » Il montre que cette victoire pleine et entière ne peut pas être espérée, que les insurgés, qui combattent pour leur défense personnelle et la défense de leurs croyances, ne céderont qu'à l'extermination, qu'ils sont encore très puissants et très nombreux, « que la longueur des guerres ne peut que remplir de ravages et de massacres cette pauvre France, la rendre farouche et sauvage, sans pitié, révérence ou respect aucung, » que la guerre civile prolongée produit « le mépris et le contemnement de l'autorité du roi, » que « déjà beaucoup de seigneurs contreviennent ouvertement au serment de fidélité qu'ils lui ont fait; » et son œil pénétrant devine déjà la faction dans le parti royal.

Si la victoire est impossible, ou du moins très difficile, si elle ne peut être obtenue que par une guerre d'extermination qui introduit la barbarie dans les mœurs, le désordre dans les lois, et la rébellion partout, que reste-t-il, sinon de transiger, et d'obtenir la paix « par composition ? »

Mais, dit-on, « le roi est ordonné pour faire la justice et punir justement par le glaive ceux qui avec le glaive se sont injustement élevés pour troubler son État... Étant rebelles comme ils sont, ce sont vrais membres pourris et corrompus, qu'il est nécessaire retrancher à quelque hasard ou perte que ce soit. » A cette politique violente et forcenée, qui était la politique des Guises, L'Hôpital oppose ces paroles humaines et toutes chrétiennes : « Ainsi que la médecine tend à la guérison, dit-il, ainsi fait la justice à la gloire de Dieu et à l'accommodement des hommes, non pas à la cruauté et au sang, à l'injure et contumélie de la nature, et violement de l'humanité... Vray est qu'il faut retrancher le membre pourry, mais c'est quand il n'y a plus d'espérance de guarison..., autrement ce seroit comme qui enterreroit son enfant vif et malade, sans essayer les moyens de le guarir. »

Sans prendre parti pour la révolte, L'Hôpital excuse les

révoltés, qu'il appelle sans cesse, « ces pauvres gens ». « C'est la nécessité, dit-il, la nécessité, la plus juste et inviolable de toutes les lois, qui leur a mis les armes à la main; et puisqu'ils sont hommes et non pas anges, trouve-t-on étrange que comme hommes au cœur desquels... est divinement gravée cette première loy de la nature, de défendre sa vie et liberté contre l'oppression, se soient voulu munir et défendre contre ceux qui les vouloient ruyner et opprimer ? »

On objecte à toute pensée de composition et de concorde, que c'est demander à la royauté de capituler avec ses sujets : car, dit on, « le roy leur octroiera des conditions que, sans les armes, ils n'eussent point obtenues ». Mais ces conditions, répond l'Hôpital, sont-elles contraires à la dignité du roi, à son pouvoir, à son autorité ? « Si le roi, ce faisant, quittoit quelque chose de son droit, je n'aurois que répondre, combien que, pour en parler franchement, *ce n'est plus droit s'il empêche le bien public et nuit à l'Etat.* » Ainsi l'autorité royale doit rester saine et sauve. Tel est le principe commun à L'Hôpital et à tous les modérés : tel est le principe qui, avec la liberté de conscience, doit triompher à la fin du siècle, et terminer la guerre civile. Mais, l'autorité du roi, pour être absolue, ne doit pas être arbitraire ; et son droit ne va pas jusqu'à ruiner l'État. Ainsi les meilleurs esprits du XVIe siècle, et les plus dévoués à la royauté, faisaient cependant des réserves et ne lui ménageaient pas les conditions.

Mais enfin, en quoi consiste cette prétendue humiliation du roi devant les rebelles, s'il vient à traiter avec eux ? « Quoy il leur donne ? Il leur donne une liberté de conscience, ou plutôt il leur laisse leur conscience en liberté. Appelez-vous cela capituler ? »

Qu'est-ce que la liberté de conscience ? C'est la plus grande et la plus pure de toutes les libertés ; car c'est la liberté « de l'esprit, et de sa plus divine partie, la piété ». Au prix de cette liberté supérieure « la liberté brutale des corps et des actions humaines est vile et indigne... » On dit que ce n'est

point liberté, mais licence. Mais ce n'est point ainsi qu'en ont jugé le conseil du roi et les cours souveraines qui ont arrêté depuis longtemps « qu'il étoit nécessaire de laisser en paix les esprits et consciences des hommes comme *ne pouvant être ployées par le fer ou par la flamme, mais seulement par la raison qui domine les âmes* ». Paroles admirables, pleines de hardiesse et de nouveauté au XVI[e] siècle, et opportunes encore aujourd'hui dans quelques pays.

De la Noue. — Les idées de L'Hôpital furent celles d'un petit nombre d'hommes éminents qui, dans l'un et l'autre parti, voulaient l'union, la concorde, le rétablissement de la paix publique et de l'autorité royale, et enfin, la tolérance religieuse. Ce furent, parmi les catholiques, Étienne Pasquier, les Pithou, les auteurs de la *Ménippée* (1) p rmi les protestants, Duplessis-Mornay (2) et de la Noue. Ce serait abandonner le terrain de la philosophie pour celui de l'histoire que d'étudier tous ces écrivains. Disons cependant quelques mots de la Noue, qui représente le mieux dans le parti protestant la cause de l'impartialité religieuse et du royalisme.

De la Noue est comme L'Hôpital un royaliste. « Certes, dit-il en parlant de l'autorité royale, je désirerois aussi peu qu'homme du monde, qu'elle fust seulement méprisée, car nous avons vescu plus d'onze cents ans sous telle forme, nous la devons révérer comme une puissance légitime ordonnée de Dieu, à laquelle quiconque ne porte volontaire obéissance est coupable

(1) Etienne Pasquier, *Recherches sur la France* (1561). — Les Pithou sont deux frères : Pierre et François Pithou. Le premier collabora à la *Satyre Ménippée*, et c'est à lui que l'on attribue le célèbre discours de d'Aubray. Il est l'auteur d'un traité capital en la matière sur les *Libertés gallicanes* ; mais cet ouvrage n'ayant paru qu'en 1639, ne peut pas compter pour l'époque où il a été écrit. Nous le retrouverons plus tard. Quant à François Pithou, il est l'auteur d'un livre inspiré par les mêmes idées que tous ceux que nous venons de nommer et qui a pour titre : *De la Grandeur des droits, prééminences et prérogatives des rois et du royaume de France* (1587), en réponse aux prétentions de la cour d'Espagne.

(2) *Mémoires* de Duplessis-Mornay, contenant Discours et Instructions, etc.

devant luy. Et si nous devons encore croire qu'il n'y a aucune police plus propre pour gouverner les Français que celle-là (1). » La Noue marque quelle haute estime et admiration il a pour le chancelier de l'Hôpital, en l'appelant : « Notre Caton (2). » Mais le point le plus important, sur lequel se rencontrent surtout ces deux nobles esprits, c'est celui de la liberté religieuse.

La fin des guerres civiles, telle est la pensée qui domine dans les *Discours politiques et militaires* de la Noue (3). Elles font, dit-il, plus de brèches en six mois aux mœurs et aux lois qu'on n'en saurait réparer en six ans. La guerre civile engendre principalement deux maux : c'est d'abord de multiplier à l'infini les épicuriens et libertins ; et en second lieu de rendre les Français sauvages et cruels, et de brebis les métamorphoser en tigres (4). On objecte à ceux qui proposent la composition et l'accommodement, que deux

(1) *Disc. politiq. et milit.* du sieur de la Noue. — Chez François Forest (MDLXXXVIII), *Disc.* I, III, p. 28. — Les mêmes idées royalistes, avec une forte nuance aristocratique, se retrouvent également chez un des plus violents huguenots de cette époque, le célèbre auteur des *Tragiq es*, Agrippa d'Aubigné. Voici sa profession de foi : « Or, avant sortir du palais de la conscience, je lève la main à Dieu, que nonobstant ces choses, je tiens l estat de la royauté le plus honorable et excellent de tous, quand elle est appuyée des correctifs qui l'empêchent de tomber en la tirannie, car les mêmes accidents peuvent arriver aux autres gouvernements, selon que Dieu les bénit et les maudit... Nous tenons l'estat où chacun se trouve pour le plus désirable. » Quant aux correctifs dont il vient de parler, c'est surtout une aristocratie puissante et fière, non esclave de la cour, qui n'ait point « les genoux écorchés », et ne se confonde pas avec les favoris et les courtisans « champignons qui possèdent l'estat et le mangent, et qui n'ont plus de place que celle du Roi où ils puissent poser leur coussinet. » Dans un entretien sur le meilleur gouvernement, il mettait au premier rang la royauté française, et au second, celle de Pologne, c'est-à-dire la royauté élective (*). »

(2) *Ib.*, *Disc.*, II, p. 37.

(3) La Noue fut attaqué par Pierre Caret dans la *Defensio veritatis* (Anvers, 1591). Le même auteur a également écrit contre Bodin, sous ce titre ; *Anti-Politicus* (Douai, 1599).

(4) *Ib.*, *Disc.* II, p. 34.

(*) Voir Eug. Réaume, *Etudes historiques et littéraires sur Agrippa d'Aubigné* (Paris, 1883, ch. VI.)

religions ne peuvent pas demeurer dans un État. Mais dans un État, on voit vivre ensemble, sans courir aux armes, les bons et les méchants, le vice et la vertu. Dans l'empire romain, les païens, ariens, juifs et chrétiens vivaient à côté les uns des autres. Le même exemple a été donné par la Suisse chez les modernes. Quelques-uns attribuent au zèle la haine et l'esprit de vengeance qui les animent contre ceux qui professent d'autres doctrines religieuses (1). Mais c'est confondre l'amour de Dieu avec la haine du prochain. On est trop disposé à croire qu'un homme est de méchante vie, parce qu'il ne s'accorde pas avec nous sur la religion : « Cestuy-là est de la religion : c'est donc un méchant hérétique, répondront-ils. Dites à d'autres : Un tel est papiste, ils répliqueront : il ne vaut donc rien. Et pourquoi les réprouvez-vous ainsi ? à cause qu'ils tiennent une religion contraire à la nôtre ? Vrayment cette promptitude est trop prompte. » Il n'est pas de mot dont on fasse un plus grand abus que celui d'hérétique ; « et s'en trouve qui, si on leur avait ôté l'usage de cette parole, les patenostres de la ceinture, et la haine de leurs cœurs, ils seroient aussi étonnés qu'un avaricieux qui a perdu sa bourse. » Quelle étrange idée de tels hommes ne se font-ils pas de la charité ! N'est-ce pas une grande cruauté de voir les âmes en péril évident, et aller maudir les corps ? « Ils ne veulent pas reconnaître comme leurs prochains ceux dont ils ont réprouvé la religion. » Mais le mot de prochain s'étend indifféremment à tous hommes, « pour ce que le genre humain est conjoint ensemble d'un lien sacré de communauté, afin que par cette alliance les hommes fussent incités à s'entr'aimer. Il suffit donc à ce que quelqu'un soit notre prochain qu'il soit homme, d'autant que ce n'est pas à nous d'effacer la nature commune. Et qui est celui, tant barbare puisse-t-il être, qui ne porte dans son âme l'image de Dieu empreinte, bien qu'elle soit quasi effacée ? » C'était l'erreur des phari-

(1) *Disc.* III.

siens de restreindre le mot de prochain à leurs parents, amis ou bienfaiteurs. Mais Jésus-Christ les a condamnés par l'exemple du bon Samaritain. Lui-même hantait les publicains et les pécheurs, et il disait que ce ne sont pas ceux qui sont sains, qui ont besoin de médecins, mais les malades. Il conversait avec les Samaritains et les sadducéens, qui étaient pires que des hérétiques, puisque les premiers étaient idolâtres, et les seconds niaient l'immortalité des âmes. Lui-même a dit encore : « Bienheureux les miséricordieux, car il leur sera fait miséricorde ! » Mais maintenant, si après ces exemples et cēs préceptes divins, « quelqu'un ayant encore de la haine à revendre, vouloit avoir quelque sujet plus familier et ordinaire pour s'occuper, je lui dirois : Mon amy, ouvre les cabinets de ton âme et de ton cœur ; par aventure qu'en y cherchant bien tu y trouveras assez de matière pour t'exercer : comme de l'ambition, de l'intempérance, de l'orgueil, des cruautés, injustices, ingratitudes, mensonges, tromperies et autres vices, qui te feront esbahir de toi-même. Arrête-toi là : car le moyen de dompter ces monstres que tu feins d'ignorer et qui te diffament, c'est en les haïssant. Et sache qu'alors ta haine sera fructueuse et douce, au lieu qu'elle t'apporte perturbation et dommage, quand tu la verses sur tes prochains. »

Enfin parmi les défenseurs de la liberté de conscience nous avons le droit de citer le plus grand écrivain du XVI[e] siècle, l'auteur des *Essais*, qui expose à la fois le pour et le contre, mais en inclinant évidemment du côte de la liberté : « On peut dire, d'un costé, que lascher la bride aux parts d'entretenir leur opinion, c'est espandre et semer la division ; c'est prester quasi la main à l'augmenter, n'y ayant aulcune barrière n'y coection des lois qui bride et empesche sa course ; mais d'aultre costé, on dirait aussi de lascher la bride aux parts d'entretenir leur opinion, c'est les amollir et relascher par la facilité et par l'aisance ; et que c'est émousser l'aiguillon qui s'affine par la rareté, la nouvelleté et la difficulté. » (*Essais*, l. II, ch. XIX).

I. Bodin. — A cette politique conciliante, modérée, désintéressée, exprimée en si nobles paroles, se rattache le plus grand théoricien politique du XVIe siècle, après Machiavel, le célèbre Bodin, dont la *République* (1) ne peut être comparée, pour l'étendue du sujet et la richesse des matériaux, qu'à la *Politique* d'Aristote, ou à l'*Esprit des lois*. Ce n'est pas qu'il soit permis d'égaler Bodin à Aristote ni à Montesquieu. Il n'a point ce génie d'analyse, ces vues profondes et nettes, et cette vigueur de système qui font d'Aristote le prince des écrivains politiques : il se perd dans le détail, ses définitions sont confuses, ses démonstrations souvent superficielles ; mais, avec cela, il a une science immense, de l'ordre, de la clarté, de la solidité, et une justesse, quelquefois fine, quelquefois élevée. Son livre est un recueil infini de faits en tout genre. A cette époque, où le raisonnement dominait encore dans les écrits malgré la guerre récemment déclarée à la scolastique, c'était une nouveauté que cet amas, un peu confus sans doute, mais encore assez bien dirigé pour le temps, d'observations, de souvenirs, de détails historiques, où la politique de tous les temps trouvera toujours en abondance des instructions et des lumières. Machiavel, bien supérieur par la solidité, la simplicité et la force, n'avait recueilli que les faits de l'histoire romaine ou de l'histoire d'Italie, d'où il pouvait tirer des maximes. Bodin consulte toutes les histoires, et son livre n'a d'égal que celui de Montesquieu pour le nombre des faits : il lui manque seulement l'esprit de choix et l'esprit philosophique. Son vrai mérite et son originalité est d'avoir, sans discrétion, il est vrai, introduit le droit public et privé dans la science politique ; plus jurisconsulte que publiciste, il a

(1) Voy. sur Bodin l'exact et savant ouvrage de M. H. Baudrillart, *Bodin et son temps*, 1853. Le premier chapitre de cet ouvrage contient une étude approfondie des théories politiques du XVIe siècle. Le livre de Bodin est intitulé *Les Livres de la République* (1577 in-f°.) Il eut un grand succès. Il y en eut successivement trois éditions, 1577-78 et 1580. Bodin en donne lui-même une traduction latine en 1586, plus complète.

toutefois l'honneur d'avoir donné l'exemple à Montesquieu de cette union de la politique et du droit. Enfin, Bodin est un politique modéré dans un temps de fanatisme : de plus, il est l'adversaire de Machiavel et de ses principes corrupteurs, et, avec Platon, il défend la justice, comme le plus ferme pilier de toutes les républiques (1).

On reconnaît à chaque pas, dans Bodin, la prétention de se distinguer d'Aristote, et d'en améliorer les principes. Aristote avait défini la république « une société d'hommes assemblés pour bien et heureusement vivre ». Bodin corrige ainsi cette définition : « C'est, dit-il, un droit gouvernement de plusieurs ménages, et de ce qui leur est commun avec puissance souveraine (2). » On ne doit pas, en effet, selon lui, faire du bonheur l'objet unique du gouvernement. Une république bien gouvernée peut être heureuse ou malheureuse, sans pour cela manquer aux conditions d'une bonne république. Sans doute la vie aisée et commode est le premier besoin des hommes : mais c'est pour s'élever à quelque chose de meilleur, la justice, et à quelque chose de meilleur encore, la contemplation : tel est le dernier objet de la société des hommes : et c'est ce qu'exprime cette expression de *droit* gouvernement. De plus, Aristote s'est trompé encore, en oubliant dans sa définition les éléments principaux de la république, à savoir la famille, la souveraineté, et les intérêts communs. Il est facile de voir, en lisant les premiers chapitres de la *Politique* d'Aristote, que les critiques de Bodin sont superficielles et inexactes et qu'il a remplacé par une définition chargée et confuse, une définition courte, simple et claire.

La définition de la famille se rapporte à celle de l'État (3) : c'est un droit gouvernement de plusieurs sujets sous l'obéissance d'un chef de famille et de ce qui lui est propre. Ici la divergence d'opinions entre Bodin et Aristote devient plus

(1) V. Préface.
(2) *Républ.*, l. I, c. I.
(3) *Ib.*, c. II.

grave. Il reproche à celui-ci d'avoir séparé l'économie de la police, ou la famille de l'État. Selon Bodin, « la famille bien conduite est la vraie image de la République, et la puissance domestique semblable à la puissance souveraine. Aussi est le droit gouvernement de la maison, le vrai modèle du gouvernement de la République. » C'était l'opinion de Platon et de Socrate. Bodin dit avec raison que ce n'est pas la grandeur qui fait la République, mais l'établissement d'une puissance souveraine, et que le chef de trois familles est aussi bien roi que le plus grand monarque de la terre. Mais Aristote répondrait, avec non moins de raison, que ce n'est point en effet la grandeur qui distingue la République et la famille, mais la différence de l'autorité : l'autorité étant naturelle dans la famille, et de choix dans la République ; la subordination étant le principe de la famille, et l'égalité celui de la République. Bodin établit d'autres différences : c'est que la République est le gouvernement de ce qui est commun, et la famille de ce qui est propre ; et il critique ici, avec justesse, en empruntant les arguments d'Aristote, la théorie de la communauté, soutenue par Platon, par Morus et les anabaptistes. Mais il ne voit pas que lui-même, en ne distinguant pas la famille de l'État, conduit à ces conséquences mêmes : car si le chef de famille a l'administration de tous les biens de la famille, il en doit être de même pour le chef de l'État. La distinction des propriétés n'est possible qu'avec l'indépendance des personnes ; et celle-ci n'existe véritablement que dans le système où l'on distingue la famille de l'État.

Bodin défend dans la famille le même principe d'autorité, qu'il veut faire prévaloir dans l'État. Il soutient avec force le droit du mari sur la femme, et surtout du père sur les enfants (1). « Le père, dit-il, est la vraie image du Grand Dieu souverain, père universel des choses. » Aristote avait attribué au père une autorité royale ; Bodin lui accorde l'auto-

(1) *Répub*, c. III.

rité despotique. Il va presque jusqu'à demander que les lois lui rendent la puissance de vie et de mort. « C'est par le moyen de cette puissance paternelle que les Romains, dit-il, ont fleuri en tout honneur et vertu. » Cette puissance assurait la bonne éducation de l'enfance, maintenait la concorde de la famille, apprenait au fils l'obéissance, et conservait dans la République la justice et le respect des lois. Bodin explique la décadence de la République par l'affaiblissement de ce droit sévère ; il gémit de voir que les édits des préteurs, les ordonnances des empereurs, aient peu à peu soustrait le fils à la juridiction arbitraire du père et lui aient laissé la libre disposition de ses biens ; en sorte qu'il ne restait plus de son temps qu'une ombre de ce pouvoir salutaire. Aux objections qui s'élèvent contre ce pouvoir extrême il oppose le sentiment naturel d'affection que le père a pour l'enfant : et il ne voit pas que c'est là seulement où cette affection est encore barbare, que ce droit barbare est en honneur.

Bodin ne pousse cependant pas le zèle de l'autorité dans la famille jusqu'à partager l'opinion d'Aristote sur l'esclavage (1). Il est le premier publiciste qui ait combattu et réfuté ce préjugé dans les temps modernes : et il a d'autant plus de mérite en ce point, que le mal, un moment diminué au moyen âge, reprenait de nouveau à cette époque avec une sorte de fureur. « La découverte de l'Amérique fut, dit Bodin, une occasion de renouer les servitudes par tout le monde. » Et l'on sait quelles furent ces servitudes, à quelles atrocités l'esprit de cupidité, joint au fanatisme, soumit les malheureuses victimes de la conquête européenne. La critique de l'esclavage n'était donc pas alors un texte de déclamation d'école : c'était un sujet vif et présent, qui prête au langage de Bodin une fermeté et une netteté assez rares chez lui : on sent qu'il est animé par le sentiment d'une grande vérité. « Je confesserai, dit-il, que la servitude sera naturelle, lorsque l'homme fort,

(1) *Républ.*, c. v.

roide, riche et ignorant, obéira au sage, discret et faible, quoiqu'il soit pauvre... De dire que c'est une charité louable de garder le prisonnier qu'on peut tuer, c'est la charité des voleurs et des corsaires, qui se glorifient d'avoir donné la vie à ceux qu'ils n'ont pas tués... Et quant à ce qu'on dit que la servitude n'eût pas duré si longuement, si elle eût été contre nature, on sait assez qu'il n'y a chose plus cruelle ni plus détestable que de sacrifier les hommes, et toutefois il n'y a quasi peuple qui n'en aye ainsi usé, et tous ont couvert cela du voile de piété par plusieurs siècles. » Ces paroles courtes et précises renversent tous les arguments qu'Aristote ou les jurisconsultes ont pu présenter en faveur de l'esclavage. Il nous fait ensuite un tableau emprunté à l'histoire, des haines, des guerres civiles, des révolutions qui naissent de l'esclavage. On pourrait, dit-on, faire des lois pour modérer la puissance du maître ! « Eh ! qui feroit la poursuite de la mort d'un esclave ? Qui en oyroit la plainte ? Qui en feroit raison n'ayant aucun intérêt ? » L'esclavage diminue, dit-on encore, le nombre des vagabonds, des mendiants, et des voleurs : « Je dis au contraire qu'il y en aurait dix pour un : car l'esclave sera toujours contraint, s'il peut s'échapper, d'être voleur ou corsaire, ne pouvant souffrir son seigneur, ni se montrer étant marqué, ni vivre sans bien. » Bodin ne veut pas cependant que l'on affranchisse tout d'un coup les esclaves, comme l'empereur fit au Pérou : « Car n'ayant point de biens pour vivre, ni de métier pour gagner, et même étant affriandés de la douceur d'oisiveté et de liberté, ne vouloient travailler, de sorte que la plupart mourut de faim : mais le moyen, c'est devant les affanchir, leur enseigner quelque métier. » Bodin termine cette forte critique de l'esclavage par ces généreuses paroles : « Si l'on me dit qu'il n'y a bon maître que celui qui a été bon serviteur, je dis que c'est une opinion qui est mal fondée, quoiqu'elle soit ancienne : car il n'y a rien qui ravale plus et abâtardisse le cœur bon et généreux, que la servitude, et qui plus ôte la majesté de commander autrui,

que d'avoir été esclave : aussi le maître de sagesse dit en ses proverbes : « qu'il n'y a rien plus insupportable que l'esclave devenu maître. »

Le dernier élément qui doit entrer dans la définition de l'État, c'est la souveraineté (1). Qu'est-ce que la souveraineté? C'est la puissance absolue et perpétuelle. D'après cette définition, Bodin refuse avec raison le titre de souverains à tous les pouvoirs qui ne sont accordés que pour un temps défini, comme le consulat de Rome, la dictature, le décemvirat, et à ceux qui, étant nommés pour un temps indéfini, sont toujours révocables par la puissance qui les a nommés : ils ne sont que gardiens et dépositaires, et non possesseurs du pouvoir. Quelles que soient les limites ou l'étendue des pouvoirs ainsi confiés, dès qu'il faut en rendre compte dans un temps donné, ou simplement les remettre, ce n'est qu'un pouvoir emprunté, ce n'est point souveraineté. Le vrai souverain est celui qui donne des lois aux sujets sans leur consentement, et qui lui-même n'est pas tenu d'obéir à ses propres lois : c'est ce qu'indique l'ancienne formule des rois de France : Car tel est notre plaisir. Tout le peuple doit jurer de garder les lois, et faire serment de fidélité au monarque souverain, qui ne doit serment qu'à Dieu seul, duquel il tient le sceptre et la puissance. Déclarer que le prince est obligé de prêter serment au peuple et de garder les lois, c'est anéantir et dégrader la majesté souveraine, et changer la monarchie en aristocratie, ou en démocratie : « Aussi le monarque voyant qu'on lui vole ce qui lui est propre et qu'on le veut assujettir à ses lois, il se dispense à la fin, non seulement des lois civiles, mais aussi des lois de Dieu et de nature, les faisant égales. » Ce que Bodin dit ici des monarques, il le dit en général de tout souverain, que ce soit le peuple ou la noblesse : la marque de la majesté souveraine est de faire les lois et les défaire, et de ne s'y soumettre que selon son bon plaisir.

(1) *Répub.*, c. VIII.

Quelles sont maintenant les marques de la souveraineté (1). La première et la plus essentielle, comme nous l'avons vu, c'est « de donner loi à tous en général et à chacun en particulier, » et cela, « sans le consentement de plus grand, ni de pareil, ni de moindre que soi ». Ce droit n'est pas même limité par la coutume. « La loi peut casser la coutume, et la coutume ne peut déroger à la loi. » La seconde marque de la souveraineté est de décréter la guerre, ou de traiter la paix. La troisième est d'instituer les officiers. La quatrième est le dernier ressort. La cinquième est le droit de grâce. Enfin, à ces divers droits viennent s'en ajouter beaucoup d'autres : le droit de battre monnaie, de lever des tailles, le droit de confiscation, etc. Tels sont les droits essentiels de la souveraineté, qui n'appartiennent pas seulement au monarque, mais à tout souverain, roi, peuple, ou corps de nobles.

Il y a en effet trois espèces de souverainetés ou de républiques : la monarchie, où un seul est souverain ; l'État populaire, où c'est le peuple entier ; et l'État aristocratique, où c'est la moindre partie du peuple : enfin, comme disait Aristote, un seul, plusieurs et tous. Quelques-uns admettent une quatrième forme de gouvernement composée du mélange des trois autres. C'est l'opinion d'Aristote, de Polybe, de Cicéron, de Machiavel. Bodin y est tout à fait opposé (2). « Le mélange des trois formes de gouvernement ne fait pas, dit-il, une espèce particulière de république ; car c'est simplement l'État populaire. La souveraineté est indivisible, elle ne peut pas se partager entre le roi, le seigneur et le peuple. Dans ce système, à qui appartient-il de faire la loi, cette marque certaine de la souveraineté ? Aux trois corps de l'État, c'est-à-dire à tout le monde : l'État est donc populaire. Bodin examine ensuite les exemples que l'on cite de ce mélange, selon lui, impossible. Lacédémone était une aristocratie, Rome un État populaire, Venise une seigneurie aristocra-

(1) L. I, c. x.
(2) L. II. c. i.

tique. Quant au gouvernement de la France, il refuse avec raison d'y voir autre chose qu'une pure et simple monarchie, le parlement n'est à ses yeux qu'un corps judiciaire, et les états, une assemblée du peuple convoquée par le prince, appelée à présenter des requêtes et des supplications, et non à gouverner ni à faire les lois. En résumé, il paraît évident qu'aucun gouvernement n'est un mélange parfait des trois sortes de républiques ; car, de ces trois pouvoirs, il y en a toujours un qui domine et qui absorbe les deux autres.

Mais, quelque forme que prenne la souveraineté, c'est une doctrine constante chez Bodin, qu'elle ne peut pas s'élever au-dessus de la justice et des lois de Dieu : « Quant aux lois divines et naturelles, dit-il, tous les princes de la terre y sont sujets, et n'est en leur puissance d'y contrevenir, s'ils ne veulent être coupables de lèse-majesté divine, faisant la guerre à Dieu, sous la grandeur duquel tous les monarques du monde doivent faire joug et baisser la tête en toute crainte et révérence... Si la justice est le fait de la loi, la loi l'œuvre du prince, le prince est l'image de Dieu, il faut par même suite de raison que la loi du prince soit faite au modèle de la loi de Dieu (1). »

Quelle est maintenant, de ces trois formes primitives et inconciliables de gouvernement, la meilleure aux yeux de Bodin ? Il les compare chacune par leurs bons côtés (2). L'État populaire a pour lui l'égalité, qui est, dit-il, la nourrice d'amitié : la démocratie est ordinairement le plus riche de tous les gouvernements en grands hommes, en grands capitaines, en grands orateurs ; c'est là surtout que la république est la chose publique, puisque tout appartient au peuple, tout vient du peuple, et tout y rentre. Enfin, c'est là aussi que la loi est souveraine maîtresse. Mais ces avantages sont tout en apparence. Nulle part on n'a vu cette absolue égalité que rêve la démocratie, mais à laquelle la nature se refuse : l'égalité dans

(1) L. I. c. VIII.
(2) L. VI, c. IV.

le partage des honneurs est contraire à la justice ; la liberté n'est pas non plus dans cette forme de gouvernement ; il n'en est point où elle soit plus gênée, et le bien public plus mal géré. Ajoutez l'instabilité de la multitude, son ignorance, le danger de livrer à la publicité les affaires d'État, la toute-puissance des magistrats dans l'État populaire, enfin la majesté souveraine ravalée, et la vertu absente. L'aristocratie se défend par de meilleures raisons que l'État populaire. Si, en toutes choses, la médiocrité est louable, l'aristocratie, qui est un moyen terme entre la démocratie et la monarchie, est donc le meilleur des gouvernements. En second lieu, le gouvernement de l'État appartient aux meilleurs par la vertu, la noblesse ou les biens ; et c'est ce qu'on appelle l'aristocratie. Enfin il n'y a point d'État monarchique ou populaire où il ne faille confier le soin des affaires au conseil des plus sages, puisque ni le roi, ni le peuple ne peuvent gouverner seuls : ainsi l'aristocratie s'établit naturellement dans les États mêmes qui lui sont opposés. Mais combien il est difficile de trouver ce juste milieu entre un et tous, qui n'ait ni les inconvénients de la monarchie, ni ceux de l'État populaire ! S'il faut confier les honneurs aux plus dignes, ce qui est vrai, il faut donc confier le pouvoir souverain au plus digne de tous, c'est-à-dire à un seul homme ; et si l'on dit qu'il est malaisé de trouver un homme sage pour gouverner un État, combien l'est-il plus encore d'en trouver un grand nombre ? La multitude des têtes cause la division dans le gouvernement ; l'éloignement du peuple des affaires cause les séditions ; et il n'est pas moins difficile aux seigneurs de le gagner par faveur que de le maintenir par force. La monarchie a aussi, il est vrai, ses inconvénients : le changement des princes, les divisions pour la couronne, élective ou même héréditaire, les régences, la jeunesse des rois et leurs passions. Mais à tous ces périls, moins grands encore dans l'État monarchique que dans l'État républicain, il faut opposer cet avantage considérable de placer la souveraineté sur une seule tête. Il n'y a point de souveraineté sans unité. Il peut être vrai que,

pour la délibération, plusieurs valent mieux qu'un ; mais pour résoudre, pour conclure, pour commander, un vaudra toujours mieux que plusieurs. Enfin la monarchie est naturelle : puisque nous voyons que ce monde n'a qu'un seul corps et un seul chef.

La supériorité du gouvernement monarchique sur le gouvernement aristocratique et populaire se prouve encore de même, si l'on regarde à la fin de toute société, c'est-à-dire à la justice, ou au droit partage des loyers et des peines (1). Aristote ne distingue que deux espèces de justice, la justice commutative et la justice distributive : l'une qui se règle d'après le principe de l'égalité, et selon la proportion arithmétique ; l'autre, d'après le principe de la similitude, et selon la proportion géométrique. Or, la première est propre à l'État populaire, où règne une rigoureuse égalité ; la seconde à l'État aristocratique, où règne une heureuse proportion entre le mérite et la récompense. Mais l'une et l'autre de ces deux justices sont incomplètes : car, dans la première, le mérite, et dans la seconde, l'égalité, sont négligés et foulés aux pieds, ce qui fait la faiblesse du gouvernement démocratique ou aristocratique. Dans la première, les hommes de mérite confondus dans la foule, dans la seconde, les hommes du commun humiliés et opprimés soulèvent des séditions et renversent l'État. Aristote conseille enfin d'unir les deux proportions, et de se servir de l'une pour le partage des intérêts et la réparation des offenses, de l'autre pour la distribution des honneurs. Mais il y a une troisième proportion supérieure aux deux autres, et qui les comprend toutes deux : c'est la proportion harmonique, où s'unissent à la fois l'égalité et la similitude ; « comme dans un festin un sage symposiarque entrelacera gentiment un folâtre entre deux sages, l'homme paisible entre deux querelleurs... et, en le faisant, non seulement il évitera l'envie des uns et la jalousie des autres, ainsi d'un si bel ordre résultera

(1) L. VI, c. VI.

une douce et plaisante harmonie des uns avec les autres et de tous ensemble. » Cette harmonie est l'image de la justice dans un État monarchique, qui peut être simple dans son essence et tempéré dans son gouvernement. Car s'il est chimérique de vouloir mélanger trois éléments incompatibles, la monarchie, l'aristocratie, la démocratie, il est possible toutefois, et même sage, qu'un monarque gouverne à la fois aristocratiquement et populairement, et modère dans la pratique la force de ce gouvernement qui est toujours si dure aux hommes. Le monarque n'établira donc pas l'égalité démocratique : car il ne conservera d'autorité et de prépondérance qu'à la condition de réserver aux plus dignes et aux plus nobles les prérogatives auxquelles ils ont droit ; il ne suivra pas non plus trop strictement la proportion aristocratique : car ce serait se faire un ennemi du peuple, dont il est le naturel soutien ; mais il protégera les uns et les autres, et, donnant quelque chose à l'égalité, il donnera aussi beaucoup au mérite : il conciliera habilement, et par la majesté de son autorité souveraine, les prétentions contraires, la juste ambition du peuple, le juste orgueil des nobles, et il établira partout la concorde et la paix. Cette ingénieuse théorie de la monarchie couronne le livre de Bodin. Il n'a pas voulu mélanger les formes des gouvernements, mais il en mélange les principes : distinction qui peut être appliquée d'une manière plus générale qu'il ne l'a fait ; car il n'est pas toujours facile de former un gouvernement mixte, en admettant, contre l'avis de Bodin, que cela soit possible. Mais ce qui est toujours possible, c'est de tempérer l'application du principe d'un gouvernement par les principes des deux autres. L'aristocratie, par exemple, sera puissante et prospère, lorsqu'au principe de sagesse, de supériorité intellectuelle qui fait sa force, elle associera le principe d'unité emprunté à la monarchie, et qui est la garantie de l'union et de la sécurité, et le principe d'égalité, qui est le droit et la force de la démocratie, c'est-à-dire en se soumettant d'une part à un chef pris dans son sein, comme la monarchie ; de l'autre, en accordant

au peuple, comme dans les républiques, la liberté et l'admission aux honneurs. Dans la démocratie, le principe du gouvernement, qui tend d'une part à une liberté, et de l'autre à une égalité extrême, pourra être aussi tempéré par l'établissement d'une autorité une et protectrice, et par la considération du mérite intellectuel et moral. Ainsi un gouvernement peut être sage et bon, quelle que soit sa forme, pourvu qu'il sache harmonieusement concilier ces trois principes : l'unité, la proportion et l'égalité.

Après la théorie des gouvernements, vient naturellement celle des révolutions : car il ne suffit pas de savoir quelles espèces de gouvernements il y a, mais encore comment elles se forment, se dévoloppent et succombent (1). Mais il faut reconnaître que Bodin, quoiqu'il ait traité cette nouvelle théorie avec beaucoup de soin et de science, n'a en réalité rien ajouté à la théorie d'Aristote. L'énumération des causes des révolutions est à peu de chose près la même dans les deux écrivains. On peut voir, par le texte même, les modifications que Bodin a apportées dans le détail : mais je n'y aperçois pas un principe nouveau.

Une autre théorie, dont le germe était aussi dans Aristote, mais que Bodin a beaucoup developpée, c'est la théorie des climats, rendue si célèbre depuis Montesquieu, qui l'a empruntée à Bodin : « Il faut que le sage gouverneur d'un peuple, dit celui-ci, sache bien l'humeur d'icelui et son naturel, auparavant d'attenter chose quelconque au changement de l'État ou des lois ; car l'un des plus grands et peut-être le principal fondement des républiques est d'accommoder l'État au naturel des citoyens, et les édits et ordonnances à la nature des lieux, des personnes et du temps. Car, quoique, dit Balde, la raison et l'équité naturelle ne soient point bornées ni attachées aux lieux, cela reçoit distinction, c'est à savoir, quand la raison est universelle, et non pas où la raison parti-

(1 L. IV, c. I.

culière des lieux et des personnes reçoit une considération particulière, qui fait aussi qu'on doit diversifier l'état de la république à la diversité des lieux, à l'exemple du bon architecte, qui accommode son bâtiment à la matière qu'il trouve sur les lieux (1). » Tel est le principe général. Mais il est à remarquer que Bodin excepte de l'action des climats la raison universelle et l'équité naturelle : exception importante et que n'ont pas toujours faite ceux qui ont traité de l'influence du physique sur le moral.

Signalons enfin les opinions de Bodin sur la religion et sur la tolérance (2). En principe, il est d'avis qu'il ne faut point disputer sur la religion : « Car toutes choses mises en disputes sont aussi révoquées en doute : or, c'est impiété bien grande de révoquer en doute les choses dont un chacun doit être résolu et assuré, d'autant qu'il n'y a chose si claire et si véritable qu'on n'obscurcisse et qu'on n'ébranle par dispute... Et d'autant que les athéistes mêmes sont d'accord qu'il n'y a chose qui plus maintienne les États et républiques que la religion, et que c'est le principal fondement de la puissance des monarques et seigneuries, de l'exécution des lois, de l'obéissance des sujets, de la révérence des magistrats, de la crainte de mal faire, et de l'amitié mutuelle envers un chacun, il faut bien prendre garde qu'une chose si sacrée ne soit méprisée ou révoquée en doute par dispute; car de ce point-là dépend la ruine des républiques; et il ne faut point ouïr ceux qui subtilisent par raisons contraires. »

Cependant, tout en défendant les disputes sur la religion, Bodin ne veut point qu'on emploie la violence pour la conversion des âmes : « Si le prince qui aura certaine assurance de la vraie religion veut y attirer ses sujets, divisés en sectes et factions, il ne faut pas, à mon avis, qu'il use de force; car plus la volonté des hommes est forcée, plus elle est revêche; mais bien en suivant et adhérant à la vraie religion

(1) Liv. V, c. I.
(2) Liv. IV, c. VII.

sans feinte ni dissimulation, il pourra tourner les cœurs et les volontés des sujets à la sienne, sans violence ni peine quelconque. » Il cite l'exemple de Théodose, et cette belle parole de Théodoric, roi des Goths : « *Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat invitus.* » Les conséquences de la persécution religieuse sont parfaitement saisies : « Autrement, il adviendra que ceux qui sont frustrés de l'exercice de leur religion, et dégoûtés des autres, deviendront du tout athéistes, comme nous voyons, et, après avoir perdu la crainte divine, fouleront aux pieds et lois et magistrats, et se déborderont en toutes sortes d'impiétés et de méchancetés, auxquelles il est impossible de remédier par lois humaines. Il faut donc fuir le plus grand mal quand on ne peut établir la vraie religion... Or, en matière de séditions et de tumultes, il n'y a rien plus dangereux que les sujets soient divisés en deux opinions, soit pour l'État, soit pour la religion, soit pour lois et coutumes; et au contraire, s'il s'en trouve de plusieurs opinions, les uns moyennent la paix, et accordent les autres, qui ne s'accorderaient jamais entre eux. » Telles sont les vues, très libérales sans doute pour son temps, par lesquelles Bodin se rattache au parti de L'Hôpital et de la conciliation.

Thomas Morus. — Tous les systèmes politiques ont leur place dans cette époque riche et hardie : et pour la première fois, depuis Platon, on vit des esprits généreux et aventureux poursuivre la pensée non seulement d'une société politique régulière et sagement ordonnée, mais d'un État tout à fait conçu d'après les principes de la philosophie, tels qu'ils les imaginaient. Platon avait dit : « Tant que les sages ne seront pas rois, et tant que les rois ne seront point philosophes, il n'y a point de remèdes aux maux qui désolent les États; » et il avait tracé le plan d'une cité philosophique. Un éminent personnage du xvie siècle, homme d'État célèbre, et l'un des plus habiles écivains du temps, Thomas Morus, emprunta cette idée à Platon, et il composa à son tour une république idéale.

Un premier caractère distingue l'*Utopie* (1) de Morus de la *République* de Platon : c'est un sentiment d'humanité généralement rare chez les anciens. Platon était surtout frappé des divisions et des discordes qui déchiraient les États et qui démentaient son principe philosophique de l'unité ; mais il paraissait peu sensible aux souffrances des faibles et des misérables. Ce qu'il cherche dans son plan de réforme sociale, c'est un certain ordre où tout le monde soit à sa place, où chacun fasse ce qu'il doit faire ; mais il ne s'inquiète pas de trouver les moyens de rendre heureux le plus grand nombre : pourvu que tout réponde à l'ordre idéal qu'il a rêvé, tout est bien. Dans l'*Utopie*, on rencontre au contraire un sentiment de véritable intérêt pour les classes qui souffrent, et de vive sympathie pour les maux de la société. Les vices de la législation sur le vol, l'excès des pénalités, qui, loin de diminuer le crime, encouragent à l'exagérer, le défaut d'institutions protectrices des soldats retirés du service, et rendus inutiles par les blessures, le grand nombre de domestiques, instruits à la fainéantise dans la maison des grands seigneurs, la cupidité des riches, qui presque partout, par l'espoir du gain, avaient alors converti les terres à blé en pâturages et rendu par là inutile le travail d'une foule de bras, tout prêts au brigandage l'institution des armées permanentes, qui commençant alors à s'établir en Europe, grevaient déjà la caisse des gouvernements et encourageaient toujours à de nouvelles guerres ; les opérations fréquentes et frauduleuses des gouvernements sur les monnaies, tous ces vices d'une société encore barbare ou déjà corrompue sont combattus avec force par Morus, et par là il a mérité la reconnaissance des philosophes amis des hommes et du progrès de la société.

(1) *De optimo reipublicæ statu, deque nova insula Utopia*, in-4. Louvain et Bâle, 1516 et 1518. Traduit en anglais par Robinson, 1551, et par Jean Leblond, 1550 ; — et par J. Rousseau, Paris 1780, 3e édition in-8°, 1789, avec notes et préface du traducteur. — *Utopia*, new edition, with lord Bacon's New Atlantis and a Analysis of Plato's Republic and copious notes, by J.-A. St John, 1845, 1850, 1852.

On sait, d'ailleurs, quelle est la principale idée de l'*Utopie :* c'est la critique de la propriété, et la description imaginaire d'un Etat où tout serait commun. La propriété, selon l'auteur, engendre l'inégalité : elle se distribue toujours de telle sorte qu'un petit nombre seulement est dans l'abondance et la plus grande partie des hommes dans la misère. La difficulté de distinguer le propre de chacun donne naissance à tous les procès. La propriété enfin favorise et encourage ce nombre d'oisifs et de parasites inutiles à la terre, dont ils consomment les trésors, dévorant les fruits du travail d'autrui, sans travailler eux-mêmes. L'inégalité, la discorde, l'oisiveté, voilà les fruits de la propriété.

On ne peut nier que ces idées ne soient empruntées à Platon. Cependant, malgré l'identité du principe, il faut remarquer une différence grave entre les deux républiques. Celle de Platon, composée à Athènes sur le modèle de la Crète et de Lacedémone, est une république philosophique et guerrière. La base de la cité est la classe des guerriers, d'où sortent les hommes d'État. La guerre et la philosophie remplissent les loisirs de cette cité, idéal de la cité grecque : le travail matériel, nécessaire à la subsistance de la société, est relégué dans les deux dernières classes, qui ne peuvent jamais aspirer, sauf de rares exceptions, à s'élever aux premières. La république de Platon est une aristocratie fondée sur la force et sur la science : elle est assujettie à une espèce de régime de castes, imitation affaiblie, mais évidente de la société orientale. La république de Morus, plus vraie et plus équitable sous ce rapport, ne connaît plus de castes : elle est véritablement la chose commune ; tous peuvent défendre l'État et le gouverner ; et, loin que le travail manuel soit une cause d'indignité ou d'infériorité, il est au contraire le principal titre d'honneur. Dans l'*Utopie*, tout le monde est à son tour agriculteur et a en même temps un métier propre. Morus résout ainsi le problème difficile du partage des travaux matériels et intellectuels dans la société : il appelle tout le monde à l'un et à l'au-

tre, et il demande que le travail soit toujours accompagné de loisir et ennobli par des récréations intellectuelles. Ainsi le loisir et le travail ne divisent plus, comme dans l'antiquité, les hommes en deux classes, les citoyens et les esclaves : le loisir n'est que la récréation du travail, qui devient le véritable principe du droit de cité, parce qu'il est la source de la subsistance. Sans doute ce partage égal du travail intellectuel entre tous les individus est encore une chimère, mais une chimère plus près de la vérité que la séparation artificielle des castes et le droit de cité exclusivement attribué à la guerre et à la science.

Les deux républiques diffèrent encore par le gouvernement. Le gouvernement, dans la *République* de Platon, est aristocratique, je dirais presque théocratique : la caste supérieure se recrute elle-même dans la classe des guerriers. Dans l'*Utopie*, le principe du gouvernement est l'élection. L'élection donne naissance à un corps délibérant, nommé le sénat, et à une espèce de president appelé protophylarque : il y a aussi des comices populaires. Cette partie est assez obscure dans l'*Utopie*, comme il arrive d'ordinaire dans les ouvrages de ce genre. Comme l'auteur sait qu'il compose un rêve, il ne se donne pas la peine d'en décrire exactement les détails. Le seul point remarquable ici, c'est que l'origine du pouvoir est dans le consentement du peuple. C'est un gouvernement libre et populaire. La république de l'*Utopie* est une république laborieuse et démocratique.

Campanella. — Le xvi[e] siècle vit une seconde imitation de la *République* de Platon, plus semblable encore à son modèle. L'*Utopie* de Morus, sauf la communauté des biens, représentait assez bien l'image des républiques d'Occident, et ressemblait aux États modernes. La *Cité du Soleil* (1) du moine Campanella est une copie de l'*Utopie*, inspirée à la fois par le souvenir de la *République* de Platon, et par le spectacle des

(1) *Civitas Solis*, in-12. Utrecht, 1613, trad. franç. de M[me] Louise Collet, Paris 1847, in-18.

couvents catholiques. L'*Utopie* est une république populaire : la *Cité du Soleil* est rigoureusement une république théocratique. Campanella conçoit le gouvernement de la cité sur le modèle de la Trinité philosophique, qui est, comme on sait, le principe de sa métaphysique. Au sommet de l'État est le Soleil, ou le Métaphysicien, espèce de pontife suprême, qui a la science universelle et une souveraineté absolue. Il correspond en métaphysique à l'Être, ou substance première. Sous les ordres de ce magistrat souverain, trois magistrats, souverains aussi, chacun dans sa sphère, gouvernent d'une manière absolue : ces trois magistrats s'appellent de noms empruntés à la métaphysique, Puissance, Amour et Sagesse. Le premier est chargé de tout ce qui regarde la guerre et la défense ; le second, de tout ce qui a rapport au développement de l'espèce ; le troisième de toutes les sciences, les arts, l'éducation. Dans la *Cité du Soleil*, la communauté s'étend plus loin que dans l'*Utopie*. Dans celle-ci, la propriété seule est abolie : dans l'autre, en cela plus conséquente, la famille, qui rend la propriété nécessaire, est également supprimée. Campanella, comme Platon, demande avec la communauté des biens celle des femmes et des enfants ; il livre à la surveillance des magistrats les rapports les plus naturellement libres de l'espèce humaine : il soumet à une police curieuse et tyrannique les sentiments les plus intimes, et méconnaît les droits du cœur et la dignité des affections, en assujettissant l'union des sexes à une réglementation minutieuse. Étrange système, et bien digne de l'imagination d'un moine italien, vingt-sept ans captif, que celui où le mariage est surveillé comme le libertinage, et où l'amour est en quelque sorte un grand inquisiteur !

Ce n'est pas seulement dans la *Cité du Soleil* et sur une terre imaginaire que Campanella rêve des utopies. Dans son ouvrage sur la *Monarchie espagnole*, il en avait une autre pour le monde où nous vivons, et pour le gouvernement de l'Europe. Cette utopie, renouvelée du moyen âge, n'était que

la monarchie universelle de l'Espagne substituée à celle des Germains, et mise au service de la papauté (1).

CONCLUSION SUR LE XVI[e] SIÈCLE. — Pour en finir avec le XVI[e] siècle, et avant d'interroger les travaux du siècle suivant, disons en quelques lignes ce qu'il a fait et quelle a été sa part dans le progrès de la science politique et dans l'éducation des États. Ce qui frappe au premier abord dans ce siècle remarquable, c'est la variété, la richesse, la témérité de ses spéculations en tout genre. Sans sortir de notre sujet, voyez d'une part la politique protestante, sollicitée par les besoins de la cause religieuse, soulever tous les problèmes, employer toutes les méthodes, l'histoire, le raisonnement, l'autorité biblique, poursuivre enfin dans ses conséquences les plus hardies le principe de la souveraineté populaire ; voyez la politique catholique, remuant les mêmes problèmes avec une hardiesse égale, et quelquefois plus aventureuse ; voyez les politiques conciliateurs relever le principe de la monarchie tempérée en l'unissant au principe de la liberté

(1) Campanella, *Monarchia hispanica* (Francfort 1686, editio novissima) p. 416 « Non desunt tamen qui actum esse de Germaniâ dicant ; fieri tamen posse credant ut mundo a monarchia hispanica medicina afferatur, per eamque Turcæ extirpentur et fides christiana per universum orbem terrarum dispergatur. Adducuntque hujus conjecturæ rationem, quod per occupationem utriusque Indiæ huic operi jam fundamenta jacta sint et hæ tam vastæ regiones nemini ante hunc diem notæ a Deo ipso omnipotente Castilianis ac Lusitanis in manus quasi traditæ sunt atque hæ duæ nationes anteà perpetuo sibi invicem infensæ improviso unius hominis obitu, uni capiti subjectæ esse cœperunt. » A la vérité Campanella expose ensuite les arguments contraires; il dit que lui-même est en doute pour savoir à quelle opinion il doit se rallier : « Ut ipse dubitem cui parti accedendum sit (p. 435) ; mais il conclut à l'opinion du cardinal Bellarmin, à savoir la toute-puissance pontificale, avec subordination des princes chrétiens : « Necessarium non esse ut omnia mundi regna ab uno solo capite regantur, si ejus modi monarcha per principes regeret tales *qui ipsi non secus ac episcospi papæ subjecti essent* (p. 436 . » Campanella a encore composé dans le même ordre d'idées les deux ouvrages suivant : *Monarchia Messiæ, ubi per philosophiam divinam et humanam demonstrantur jura summi pontificis supra universum orbem*, 1633, in-4, et *Discorsi della liberta e della suggestione allo stato ecclesiastico*, 1633, in-4 ; ces deux ouvrages sont très rares, et nous ne les avons pas vus.

de conscience; les utopistes enfin mettre en question les principes essentiels de la société, et rêver, les uns dans des livres ingénieux et chimériques, les autres les armes à la main, des formes inconnues de gouvernement social. Entre toutes ces spéculations diverses et contraires, s'élève un monument scientifique, bien dépassé depuis, mais considérable pour le temps, où toutes les questions de la politique sont traitées avec une érudition inépuisable et une rare solidité. Que dirai-je? tout ce qui agite les temps modernes a été discuté et débattu dans ce siècle étonnant: propriété, esclavage, liberté politique, et surtout liberté de conscience. Comparez ce champ de discussions, de querelles, de combats en tous genres avec le xve siècle, Machiavel excepté; et encore Machiavel, c'est déjà la Renaissance et le xvie siècle.

Mais si toutes les idées des temps nouveaux sont dans le xvie siècle, elles y sont confusément, indiscrètement mêlées les unes aux autres; et d'ailleurs elles ne font que d'éclore. C'est une lutte préliminaire qui va se poursuivre et se régulariser dans les siècles suivants. Les doctrines se montreront alors avec leur vrai caractère: ce sera le lieu de les étudier de près et de les juger.

Mais, sans vouloir apprécier ici et prématurément des doctrines que nous retrouverons plus tard dans la force et l'éclat de leurs principes, nous devons constater quel a été, en fait, le résultat de ce vaste mouvement.

Le xvie siècle a introduit dans la science deux grandes idées: la liberté politique et la liberté religieuse; et ces deux idées sont dues au protestantisme. On a souvent contesté cette vérité; il faut expliquer dans quel sens on doit l'entendre.

Nous l'avons dit déjà, le moyen âge, en dehors d'une seule question, celle du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, n'a que des réminiscences, des formules creuses et mortes, des thèses incohérentes et mal définies. Il semble qu'il n'y ait que deux personnes dans le monde: le pape et l'empereur. Le peuple est le prix de la lutte. C'est au xvie siècle que ce

nouvel acteur paraît en son nom sur la scène. Là est la nouveauté de cette grande époque, qui rompt sans retour avec le moyen âge et ouvre la voie à l'esprit nouveau.

Quant à la liberté de conscience, on a pu voir ce que le moyen âge en pensait. Le droit de tuer les hérétiques était le droit commun, incontesté ; et rien n'est plus étonnant que de voir au XIVe siècle, dans un jurisconsulte oublié, dans Marsile de Padoue, un plaidoyer égaré en faveur de la liberté de conscience.

Que si, au contraire, nous cherchons à recueillir le trait dominant et la vraie nouveauté du XVIe siècle, nous y trouvons en premier lieu la résurrection des doctrines démocratiques : c'est le fait le plus éclatant du siècle. La démocratie est partout, dans l'érudition, dans la théologie, dans l'utopie. Catholiques et protestants rivalisent de témérités démocratiques. L'idée de la supériorité du peuple sur le roi est un lien commun, même chez les partisans de la royauté. Ce n'est qu'à la fin du siècle, et lorsque ces doctrines nouvelles eurent produit les plus grands excès, qu'un certain nombre d'esprits élevés revinrent aux doctrines monarchiques, et commencèrent la lutte qui allait grandir et s'étendre dans les deux siècles suivants.

On ne peut nier non plus que l'idée de la liberté de conscience ne soit une conception du XVIe siècle. Où trouve-t-on cette idée (Marsile de Padoue excepté) avant Castalion, L'Hôpital, La Noue, Pasquier, Bodin, Mornay et les sages de ce temps ?

Nous sommes loin de prétendre que le XVIe siècle ait résolu définitivement les deux problèmes dont nous lui faisons honneur. Il les a posés et en a entrevu les principes. C'est là seulement ce que nous affirmons : tout ne s'accomplit pas en un jour.

Mais est-il vrai de dire que c'est au protestantisme que l'on doit ces nouveautés et ces progrès ? La Réforme n'a-t-elle pas eu les doctrines les plus changeantes et les plus contraires ? Apppelant le pouvoir à son aide quand elle y trouvait son inté-

rêt, la liberté quand le pouvoir lui faisait défaut, oppressive avec les forts, séditieuse avec les faibles, elle a invoqué tous les principes et ne peut se faire honneur d'aucun. Quant à la liberté religieuse, est-il nécessaire de rappeler que la Réforme n'a pas moins persécuté que l'Inquisition, et que le livre le plus violent contre la tolérance est d'un protestant?

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner ce que le protestantisme a été historiquement, ce qu'il a fait et ce qu'il a voulu. Nous abandonnons cette question complexe aux historiens, plus compétents pour la résoudre. En outre, les intérêts particuliers du protestantisme ne nous touchent en rien; mais ce qui nous touche, c'est le lien nécessaire des idées, c'est le mouvement des doctrines. Or qui peut nier que le besoin d'exister n'ait conduit les protestants, là où ils n'étaient pas les maîtres, à discuter le droit des gouvernements et à en scruter l'origine? Qui peut nier que ce soient Hotman, Languet, Buchanan, Knox, et mille autres moins célèbres qui aient fait sortir de l'ombre cette doctrine de la souveraineté populaire, ensevelie dans la poussière des écoles, ou servant de masque aux théories absolutistes des jurisconsultes et aux ambitieuses prétentions de la théocratie? Que les protestants aient adopté d'autres principes quand ils y trouvaient leur compte, c'est une contradiction qui les regarde et qui ne change rien au fait principal que nous relevons; et d'ailleurs ce n'est pas même une contradiction. C'est le besoin de leur cause religieuse qui les conduisait à rechercher l'appui des libertés populaires; quand ces libertés leur étaient inutiles, que leur cause trouvait dans le pouvoir même appui et protection, ils se tournaient vers lui et ne demandaient pas autre chose. Mais leurs adversaires alors relevaient le gant. Les principes démocratiques changeaient de parti et n'étaient, à vrai dire, qu'une arme et un instrument entre les mains de passions irréconciliables. Mais ils n'en subsistaient pas moins, et vaincus dans un pays ils se transportaient dans un autre. C'est ainsi qu'ils passèrent en Hollande, en Écosse, en Angleterre, en Amé-

rique, pour revenir un jour en France, d'où ils étaient partis.

Ainsi de la liberté de conscience. Les protestants, en la réclamant et la proscrivant tour à tour, obéissaient au fanatisme aveugle et absurde des partis. Mais de la rencontre de ce fanatisme avec un fanatisme contraire naquit la pensée d'une transaction. Le protestantisme fut l'occasion de ce traité de paix, qui consacrait le droit des croyances diverses dans un même État, droit nouveau, inconnu du moyen âge, et qui est l'honneur des sociétés modernes. Ajoutons enfin que c'est dans les États protestants, à savoir la Hollande et les colonies américaines, que les principes du monde moderne ont été pour la première fois appliqués.

Voilà le XVIe siècle ; et, tout en faisant la part à ses erreurs et à ses extravagances, nous ne pouvons nous empêcher d'être avec ceux qui le défendent contre ceux qui l'attaquent. Le siècle qui a porté des coups si terribles au moyen âge ne peut être pour nous un ennemi. La renaissance de l'esprit antique, le renouvellement de la foi religieuse chez les catholiques aussi bien que chez les protestants, l'ardeur des investigations et des découvertes, la passion de la liberté, plus ou moins bien entendue, tous ces faits et mille autres que nous avons déjà signalés, font de ce temps un des siècles les plus originaux et les plus puissants de l'histoire. Pour nous, qui inclinons à croire que les sociétés modernes ne sont pas dans une fausse voie et qu'elles s'améliorent en s'éclairant, nous aimons le XVIe siècle et nous lui envions quelque chose de son enthousiasme et de ses austères convictions.

ANNEXE AU LIVRE III

Note sur la littérature politique du XVI[e] siècle.

Après avoir, dans les chapitres précédents, exposé le mouvement philosophico-politique du XVI[e] siècle, nous voudrions compléter cette étude par un tableau résumé de la littérature politique militante (pamphlets, satires, discours) de la même époque, au moins en France. Nous donnerons ce résumé, d'après le savant ouvrage de M. Lenient (1).

C'est avec les guerres religieuses que commence la guerre des pamphlets. La famille de Guise est surtout en butte à ces attaques. « Une nuée de phamphlets s'abattit sur le cardinal de Lorraine; un surtout, enragé, atroce, rugissant comme son titre : *le Tigre.* Les débuts rappellent les *Catilinaires :* « Jusques à quand, tigre enragé, vipère venimeuse, abuseras-tu de la jeunesse de notre roi. » — « Va-t-en, décharge-nous de la tyrannie. Évite la main des bourreaux. » Un huguenot oublié, Regnier de la Planque, protégé par le connétable de Montmorency, écrit pamphlet sur pamphlet contre les Guise : *Le Mémoire de l'état de France sous François II*, *la Légende de Ch. de Lorraine*, et surtout *le Livre des marchands*, naïve expression des sentiments de la bourgeoisie parisienne et exprimant déjà par anticipation les idées de modération qui terminèrent la lutte avec le parti des politiques. Ajoutons, dans un ordre d'idées plus violent, la satire de Théod. de Bèze : *la Harenga.*

Catherine de Médicis fut également, surtout après la Saint-Barthélemy, un point de mire pour les écrits des satiristes : L'un des plus violents est le *Discours merveilleux de la vie, actions et déportements de Cath. de Médicis* (1574). — Le *De furoribus gallicis* (2) est un réquisitoire en règle contre l'odieux massacre. « Nerveux et

(1) *La Satire en France et la Littérature militante au* XVI[e] *siècle* par C. Lenient (nouvelle édition, 1877, 2 vol. in-18) t. I., liv. III, c. III, et t. II. liv. III, c. IV.

(2) L'auteur, quel qu'il soit, s'est dissimulé sous le nom d'Eusèbe Philadelphe, cosmopolite.

concis comme Tacite, l'auteur laisse deviner plutôt qu'il n'exprime la colère qui lui monte au cœur. A l'évidence écrasante des faits, il ajoute l'autorité des pièces authentiques. » Le *Tocsin contre les massacreurs* « reproduit sous une forme plus oratoire et plus retentissante le récit consigné dans le *De furoribus* ».

Nous avons étudié et analysé plus haut les traités politiques suscités par la Saint-Barthélemy : le *Franco-Gallia* d'Hotman, et le *Vindiciæ contra tyrannos* d'Hubert Languet. Réunissons seulement ici les écrits qui ont un caractère pamphlétaire et satirique : par exemple, le *Réveil-Matin* attribué à Hotman, et les *Tragiques* d'Agrippa d'Aubigné. M. Lenient ne croit pas que le *Réveil-Matin* soit d'Hotman ; car l'auteur cite lui-même « le grand Hotman ». « Cet écrit est une de ces créations hybrides anonymes et collectives, dont la *Satire Ménippée* sera le plus parfait modèle. » Dans un autre genre, la satire religieuse, Bèze, Viret, Etienne s'étaient associés pour composer le pot pourri de la *Cuisine papale.* Du même genre est le *Réveil-Matin.* Le confus et tumultueux libelle est à la fois l'apologie et la condamnation du parti protestant : il appelait l'étranger ; il créait un État dans l'État.

Les *Tragiques* de d'Aubigné, qui ne parurent qu'au commencement du xviie siècle, furent écrits à partir de 1577, cinq ans après la Saint-Barthélemy. « Composition bizarre et désordonnée... Chant vengeur, poème héroïque, martyrologe enthousiaste, diatribe haineuse, chronique exacte, tout s'y trouve. » L'ouvrage est divisé en sept livres, chacun avec un titre mystérieux et menaçant : *Les Misères des princes. la Chambre dorée, les Feux, les Fers, la Vengeance, le Jugement* : « Ce ne sont pas des tableaux de fantaisie ; c'est l'histoire de la veille écrite en face des lieux et des hommes. »

Aux pamphlets et satires du parti protestant opposons maintenant les pamphlets et les satires catholiques. Ce sont d'abord les sermons des prédicateurs de la Ligue, dont nous avons quelques débris dans le *Journal de l'Étoile* (1). Le premier et le chef de ces prédicateurs était Boucher, dont nous avons parlé dans notre texte et dont nous avons analysé le *De justa abdicatione* ; puis G. Rose, évêque de Senlis, Lincester, curé de Saint-Gervais, Pighenat, Genebrard, Aubry etc. Outre le *De justa abdicatione* écrit à l'occasion de la réconciliation d'Henri III et du roi de Navarre, Boucher écrivit encore un dernier pamphlet à l'occasion de la conversion de celui-ci : *les Neuf sermons de la simulée conversion.* Mais ce

(1) M. Ch. Labitte a essayé de reconstruire l'œuvre de ces sermonnaires à l'aide de l'*Étoile* dans son livre : *Les Prédicateurs de la Ligue* (Paris, 1841).

n'est là qu'un des derniers pamphlets de la Ligue : il y en eut beaucoup auparavant. L'avocat David, l'avocat Lebreton (celui-ci fut pendu pour le fait) prirent en main la défense de la maison de Guise. Boucher fut aussi un des premiers à entrer en lice, comme il fut le dernier à en sortir : L'*histoire tragique de Gaverchon* est une satire violente contre les mignons d'Henri III et surtout contre d'Epernon. De la même officine, sinon de sa main, sortit encore le libelle *les Sorcelleries d'Henry de Valois.* Mais le premier des pamphlétaires de la Ligue est l'avocat Louis Dorléans. M. Lenient le décrit ainsi : « Matamore et pasquin, démagogue et bel esprit, homme de passion plus que de conviction... sa prose est celle d'Hotman et de H. Estienne ; elle en a la rudesse et l'âpreté avec un mélange d'enflure espagnole, et d'affectation italienne ». C'est aussi un poète, et non sans vigueur, témoin le portrait de L'Hôpital, cité par M. Lenient (p. 88). Les principaux pamphlets de Dorléans sont : *l'Avertissement aux catholiques,* et le *Banquet, ou l'après-dîner du comte d'Arête.*

Le meilleur des écrits de la Ligue, publié tout à la fin et au moment des désillusions du parti, est le *Dialogue du Maheustre et du Manant.* « C'est dit M. Lenient, l'idée primitive de la Ligue, telle qu'elle avait été d'abord comprise et acceptée par les masses, séparée des vues ambitieuses des Guise, des finesses de Mayenne et des ambages de la politique espagnole. » L'écrit est tout aussi bien dirigé contre Mayenne que contre le roi de Navarre. « Le roi de Navarre a contrefait le catholique et M. de Mayenne le ligueur. » Tout le dialogue est dans ces mots : « Le Manant : Il n'y a que deux partis au monde, l'un de Dieu, l'autre du Diable, tellement que, vous disant que je suis catholique, c'est vous dire que je suis du parti de la cause de Dieu. — Mah. (le maître) : Pourquoi n'obéissez-vous au roi ? — Man. : Parce qu'il ne peut être légitimé roi, étant, comme il est, hérétique, sacramentaire, relaps et excommunié. » Ainsi en est-il de tous les partis. Il n'y en a jamais que deux, celui de Dieu et celui du Diable ; et chacun est toujours du parti de Dieu.

Rappelons brièvement les pamphlets royalistes en réponse aux écrits des ligueurs. Les principaux sont : l'*Anti-Gaverchon*, réponse au pamphlet de Boucher : la *Bibliothèque de Mme de Montpensier ;* la *Prose du clergé de Paris ;* l'*Anti-espagnol*, de Michel Hurault, et enfin le chef-d'œuvre de toute cette littérature de combat, *la Ménippée.*

La *Satire Ménippée* (1593), dont la première idée appartient à Pierre Leroy, a eu divers auteurs : Jacques Gillot, Nicolas Rapin,

Pierre Pithou, Florent Chrétien, et on sait avec une grande probabilité la part de chacun. On sait que c'est une parodie des États de la Ligue. L'idée originale de cet ouvrage, comme l'a dit Ch. Nodier (édition Delangle, 1624, p. 11), « c'est que chacun des orateurs y semble forcé, au gré d'une puissance invisible, à exprimer les vérités de sa position au lieu des arguments que devrait lui suggérer son intérêt mieux entendu. L'ambition extravagante de M. le lieutenant, le dévouement vénal du légat aux intérêts de l'étranger, le pédantisme séditieux du recteur de l'Université, etc., s'y révèlent avec une vérité merveilleuse sous la forme naïve et mordante d'une discussion de bonne foi, où chacun fait à l'envi la confidence de son caractère, de ses motifs et de ses prétentions. » On ne cherchera pas dans la *Satire Ménippée* de discussion de principes; mais le discours de M. d'Aubray, représentant du tiers état, exprime d'une manière éloquente le haut sentiment monarchique du parti des *Politiques*.

Après la défaite de la Ligue et le triomphe du parti royaliste, la lutte ne cessa cependant pas aussitôt; elle continua ou reprit sous une autre forme entre jésuites et parlementaires, notamment après l'assassinat d'Henri IV. Les deux plus célèbres adversaires des jésuites sont Étienne Pasquier et Antoine Arnauld, l'aïeul de tous les Arnauld, l'un et l'autre ayant plaidé contre les jésuites devant le parlement de Paris. Pasquier reprit la question plus à loisir dans son écrit intitulé : *le Cathéchisme des jésuites*, l'origine de tout ce qui a été écrit depuis sur ce sujet, même par Pascal. Les jésuites furent un instant expulsés, puis ils revinrent. De là de nouveaux pamphlets : *Le Passe-Partout du P. jésuite*, œuvre du protestant César du Pleix (1606); *l'Anti-Calvin*, publié le lendemain de la mort d'Henri IV, et dirigé contre le confesseur du roi, le P. Coton; beaucoup d'autres du même genre, le *Jesuita vicarius*, *le Contre-Assassin*. Les jésuites, de leur côté, ne restèrent pas sans défense. Contre Pasquier, René de Lafon écrit : *Réponse pour les religieux de la Compagnie de Jésus* (1591) et le P. Richout : la *Chasse au renard Pasquier*; l'*Amphitheatrum honoris* de Scribani est dirigé contre le parlement. Mais le héros de la Compagnie de Jésus à cette époque, « le controversiste brutal, grossier, épais et érudit, dont le nom est resté comme type, est le P. Garasse, attardé, traînard de la sainte union, égaré sur la frontière de l'âge suivant... Il a gardé de la Ligue l'esprit belliqueux, la faconde brouillonne et désordonnée. » Ses principaux pamphlets sont : l'*Elixir Calvinisticum*, le *Banquet des sages*, et les *Recherches des Recherches*. Le premier est dirigé contre les huguenots : le

second contre les parlementaires ; le troisième contre les libertins ou libres-penseurs. Mais il n'est plus guère question de politique dans ces écrits de polémique : nous les mentionnons seulement pour mémoire. Tel est le premier acte de cette lutte contre les jésuites, qui revient plusieurs fois dans notre histoire, sous Louis XIV, avec Pascal, sous Louis XV lors de l'expulsion, et de nos jours, à plusieurs reprises, sans que ce procès, qui renaît toujours de ses cendres, ait jamais été tiré à clair. Mais c'est un débat qui n'appartient qu'indirectement à notre sujet, et dont il nous suffit d'avoir indiqué la place.

NOTE II

Sur la littérature politique en Espagne

L'Espagne a marqué sa place dans la littérature politique du XVIe siècle par deux noms célèbres : ceux de Suarez et de Mariana. Mais beaucoup d'autres moins connus se sont livrés à cette étude. Cette littérature banale n'offre pas un grand intérêt. Nous nous bornerons à résumer ce que nous apprend sur ce sujet un travail récent (1).

« A la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle, c'est une suite ininterrompue de *Traités de gouvernements*, de *Modèles des princes*, de *Miroirs des souverains*, de *Manuels des parfaits ministres* ; tous cherchaient dans l'histoire ou dans les livres saints les règles d'un gouvernement idéal. Quelques-uns de ces ouvrages, tels que le *Rimado de Palacio*, ou le *Relox de principes* de Guevara, occupent une place estimable dans la littérature ; la plupart sont oubliés. Plus près de lui, Quevedo trouve des modèles, Mariana et son *De rege* (1609), Ribadeneira et son *Principe christiano* (1595), Agustin de Rojos et son *Buen republico* (1611), Juan Marquez et son *Gubernador christiano* (1612) (2). »

Le principal de ces écrivains politiques est Fr. de Quevedo dont les deux ouvrages les plus célèbres sont : la *Politica de Dios* et le *Marius Brutus*.

Le premier de ces deux ouvrages a quelque analogie avec l'ouvrage de Bossuet : *Politique tirée de l'Ecriture sainte*. Mais la belle

(1) *Essai sur la vie et les œuvres de Fr. de Quevedo*, par E. Mérimée, thèse pour le doctorat ès lettres, Paris, 1886.
(2) Voir en outre tous les noms cités par l'auteur, dans la note p. 219.

ordonnance de Bossuet manque absolument. L'auteur, a-t-on dit, a entassé dans son ouvrage un précieux trésor de perles et de diamants, mais il a oublié de les enchâsser. Le livre était moins un traité qu'une satire. « Il n'a du traité que la forme extérieure et l'enseigne ; au fond, c'est un pamphlet. »

« Il en est de même du *Marcus Brutus* (1). L'auteur découpe, dans la biographie de Plutarque, certains passages qu'il fait suivre de considérations (discursos) » selon la méthode de Machiavel. L'auteur y met en présence les inconvénients respectifs du gouvernement monarchique et du gouvernement populaire, et sa conclusion semble être que ces deux formes de gouvernement ne valent pas beaucoup mieux l'une que l'autre : « La liberté! s'écrie un des personnages du dialogue. Malheureux! Quittez cette illusion! On voit bien que vous n'avez jamais été en république. Car vous ne connaissez point nos misères et notre esclavage. Si le Sénat se compose d'un grand nombre de membres, quelle confusion! Dans le cas contraire, à quoi sert-il, si ce n'est à diviser et à affaiblir le pouvoir. L'institution du doge ne remédie à rien, car il n'a aucun pouvoir et son pouvoir dure peu... Les plébéiens gouvernent-ils? les nobles ne peuvent le souffrir. Sont-ce les nobles? on ne peut comparer leurs sujets qu'à des condamnés. Nobles et plébéiens abdiquent leurs droits entre les mains des rois. » Au reste, Quevedo, tout en manifestant certaines hardiesses, en allant jusqu'à Mariana, jusqu'au régicide, n'est pas au fond un politique libéral. Il sacrifie volontiers les *Fueros* des Castillans et il ne semble réclamer d'autre garantie contre les abus de la souveraineté que celle de la crainte de Dieu. Il n'est pas beaucoup plus libéral en matière religieuse. En résumé, sur les deux questions fondamentales « de la liberté religieuse et de la liberté politique, Quevedo, loin d'être un précurseur, ne s'élève guère au dessus des opinions de la majorité de ses compatriotes... Son originalité n'est point dans la nouveauté des théories, dans la valeur du système ;... son mérite et son honneur, c'est d'avoir cru à la justice, à la vertu et au droit; c'est d'avoir prêché la fidélité au devoir, le respect des faibles, c'est d'avoir mis au service de ces derniers l'ardeur de son âme et de son esprit. »

(1) Cet ouvrage est imité du *Romulo* de Virgilio Maleverzi (Bol., 1629).

LIVRE QUATRIÈME

LES TEMPS MODERNES

CHAPITRE PREMIER

ANGLETERRE

HOBBES

Hobbes. — Sa psychologie. Sa théorie du droit. Principe de la guerre de tous contre tous. — De la loi naturelle. Différence de la loi et du droit. — Premier principe de la loi naturelle : chercher la paix. Second principe : renoncer au droit absolu sur toutes choses. — Troisième principe de la loi naturelle : observer les conventions. — De l'invalidité des pactes. — Théorie de la justice. — De l'obligation des lois. — De la puissance civile et de son institution. — Du pouvoir absolu. — Des droits du souverain. — Des droits des sujets. — De la liberté. — Du droit d'examiner les doctrines et de l'enseignement. — Du pouvoir paternel et de l'esclavage. — Du pouvoir ecclésiastique. — Critique de la politique de Hobbes.

Toutes les discussions politiques du xvie siècle avaient eu pour point de départ la Réforme : toutes celles du xviie se rattachent, directement ou indirectement, à la révolution d'Angleterre. Hobbes la combat, et Locke la défend ; et c'est encore sur ce terrain que combattent Filmer et Sidney, Bossuet et Jurieu. Cependant, ce siècle donne plus que le précédent à la pure spéculation ; la politique s'efforce d'oublier les passions du moment et de s'élever jusqu'à des principes purement philosophiques, de découvrir par l'analyse l'origine

de la société et du droit, et de mesurer par là le pouvoir du gouvernement.

La constitution d'Angleterre a fait de très bonne heure l'admiration des publicistes anglais, comme ayant établi un équilibre sage et bienfaisant entre le pouvoir des princes et celui des peuples et des grands. Le savant Fortescue, dont le livre *De laudibus legum Angliæ* (1) fait encore autorité en Angleterre, est souvent cité par les auteurs, comme ayant signalé avec précision les avantages de la monarchie tempérée sur le pouvoir absolu. Mais peu à peu, en Angleterre comme dans le reste de l'Europe, le pouvoir absolu avait fait des progrès de plus en plus menaçants ; et la malheureuse famille des Stuarts allait jouer sa fortune en l'associant au funeste principe du droit divin. Jacques I[er] défendait lourdement et pédantesquement cette doctrine dans ses écrits politiques (2), tandis que son fils Charles développait la même doctrine dans son Εικὸν βασιλική (Image royale) que Milton réfutait dans son *Iconoclastes*.

(1) Fortescue, *De laudibus legum Angliæ* (xvᵉ siècle). Imprimé sous Henri VIII. Trad. angl. (II, 1616) — Angliæ statuta ., nedum principis voluntate sed et totius regni assensu conduntur (c. xxii) — neque rex ibidem per se aut ministros suos tallagia, subsidia, aut quævis aurea alia imposuit legiis suis, aut leges eorum mutat vel novas condit sine concessione, sine assensu totius regni sui in parliamento suo expresso (c. xxxvi).— Parmi les premiers écrivains politiques de l'Angleterre, il faut encore citer Hooker (*Ecclesiastical polity*). Voir sur cet écrivain Hallam (*Histoire constitutionnelle de l'Angleterre*, ch. iv, et *Histoire de la littérature de l'Europe*, tome III ch. iv). Il le mentionne comme un des précurseurs de Locke. Hallam cite encore le *De statu* de l'Écossais Bollenden (1615) comme contenant une sorte de philosophie de l'histoire (II, iv).

(2) Jacques I[er] d'Angleterre, *Œuvres anglaises* (Lacéd., 1616, traduction latine par Jacques de Montaigu, 1619), *Basilicon. doron. Jus liberæ monarchiæ*. Voici quelques passages extraits de ce dernier écrit: « Reges Deorum titulo ornantur a Rege vate, quia Dei solio in terris insident. — Rex jure naturæ fit subditorum pater. — Antequam nulla foret respublica... reges erant. — Unde efficitur leges nostras esse a regibus, non a legibus reges. —... Satis constat regem esse dominum omnium bonorum — omnes subditos esse ejus vasallos. — Ut si fas esset jus violare (quanquam mea opinione injuria ubi est, injuria est) rex subditos, quidquid possident, speciosiore pretextu adimere posset, quam populus regem abdicare. »

Cette cause perdue trouva un admirable avocat pour la défendre : le philosophe Hobbes, l'un des esprits les plus originaux de l'Angleterre. Hobbes a cela de particulier qu'il est en même temps un écrivain de parti et un philosophe abstrait, une sorte de mathématicien dont la seule passion semble être d'enchaîner ses idées d'une manière rigoureuse, de bien définir et de bien démontrer. C'est une erreur très répandue de nos jours de se représenter l'esprit anglais comme toujours inspiré par le sentiment historique et traditionnel, par le goût des faits, l'amour des coutumes et des précédents. Ce qui au contraire caractériserait la France ce serait, dit-on, un rationalisme abstrait, traitant la politique par la méthode géométrique et métaphysique à la manière de J.-J. Rousseau. On oublie que J.-J. Rousseau a emprunté précisément sa méthode à Hobbes, c'est-à-dire à un Anglais. On ne voit même pas qu'en Angleterre, au XVII[e] siècle, les publicistes emploient beaucoup plus qu'ailleurs l'argument de la tradition et du droit historique. Filmer, le défenseur du patriarcat, emploie des arguments ou théologiques ou philosophiques, mais abstraits ; il fait remonter le pouvoir souverain jusqu'à Adam ; mais il n'invoque guère le droit coutumier. Il en est de même de Milton, de Sidney (1), de Locke lui-même : c'est la politique du XVI[e] siècle perfectionnée par l'esprit plus éclairé du XVII[e] ; mais c'est la politique démocratique fondée sur des principes absolus. C'est beaucoup plus tard et par opposition à la révolution française, que les Anglais, en ayant fini avec leur phase révolutionnaire, se sont fait gloire d'un esprit traditionnel et historique dont il n'y a pas beaucoup plus de trace chez leurs publicistes que chez ceux des autres pays.

Chez Hobbes en particulier (pour revenir à lui), la passion politique est si bien dissimulée sous les apparences de la pure spéculation, que ses écrits, à la différence des traités polémiques du XVI[e] siècle, conservent encore toute leur valeur

(1) Sur les trois volumes des *Discours sur le gouvernement*, le troisième seul discute les précédents historiques.

philosophique, lorsqu'on fait abstraction des circonstances dans lesquelles ils ont été écrits (1). Au reste, en défendant la cause du pouvoir absolu, Hobbes se garde bien d'invoquer le principe cher aux Stuarts, le principe mystique et théologique du droit divin ; il se contente du principe beaucoup plus profond de la conservation et de l'intérêt. Tout en concluant à l'absolutisme, il est un des premiers qui aient pénétré jusqu'aux principes de l'État avec la plus entière hardiesse. Il donne des raisons au despotisme, et, au lieu de s'y soumettre parce qu'il est, il s'efforce de démontrer qu'il doit être. Le véritable despotisme est celui qui ne se démontre pas, qui ne se justifie pas, qui s'impose par la force ou par la tradition. Appeler la raison à venir au secours du despotisme, c'est lui donner la tentation et le droit de le combattre. Hobbes, sans le vouloir a contribué ainsi plus qu'aucun publiciste à émanciper la raison politique. On peut lui appliquer cette belle pensée du cardinal de Retz : « Il est entré dans le sanctuaire. Il a levé le voile qui doit toujours couvrir tout ce que l'on peut dire, et tout ce que l'on peut croire du droit des peuples et de celui des rois, *qui ne s'accordent jamais si bien ensemble que dans le silence.* »

Morale de Hobbes. — Résumons rapidement les principes bien connus de la métaphysique et de la psychologie de Hob-

(1) Les deux ouvrages politiques les plus importants de Hobbes sont : 1° le *De cive* (3 parties : Libertas, — Imperium — Religio). La première édition parut à Paris en 1642 ; une deuxième édition augmentée fut publiée par Sorbières en 1647 ; il y en eut une traduction française de Sorbières en 1649 ; 2° le *Leviathan* (*le monstre populaire*), *or the matter, form and authority of government.* Lond. 1651. Trad. latine, Amsterdam 1668. — Voir aussi Hobbes, *Opera philosophica quæ latine scripsit.* Amsterdam, 1668. — Les œuvres complètes de Hobbes ont été éditées par sir William Molesworth en 16 vol. in-8° comprenant : *English Works*, 11 vol. ; *Latin Works*, 5 vol. (1839-1845). Consultez C. de Rémusat, *Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke*, 2° édition, 1878, vol. I, l. II, ch. v. — Kuno Fischer, op. cit. B. III, § 2 et 3. — *Vierteljahrschrift für Wissenschaftliche Philosophie*, 1879-1880, Tönnies a consacré plusieurs articles intéressants à la philosophie de Hobbes. — *Hobbes*, by G. Croom Robertson, Edinburg and London 1886, ouvrage très bien fait ; l'auteur a pu consulter les manuscrits de Hobbes, possédés aujourd'hui par le duc de Devonshire.

bes, principes dont il déduit sa morale et sa politique. Le seul objet de la philosophie, c'est le corps (1). L'esprit n'est qu'un corps plus subtil ; c'est une figure sans couleur. Il ne peut être autre chose : car il n'y a d'évident et d'intelligible pour l'homme que ce qui est aperçu par les sens. Ainsi toute connaissance dérive de la sensation, qui n'est qu'un certain mouvement des organes. La sensation, lorsqu'elle passe du cerveau au cœur, devient plaisir ou douleur, et, par rapport à l'objet de la sensation, amour ou haine. Lorsque nous sommes arrivés ou sollicités vers l'objet aimé, c'est le désir ; quand nous nous en éloignons, c'est la crainte. Lorsque plusieurs désirs ou plusieurs craintes se combattent et se balançent dans notre esprit, on appelle cet état délibération, et le dernier de ces désirs, celui qui l'emporte, est la volonté. Or tout désir est déterminé nécessairement par une cause, et produit nécessairement ses effets. L'homme se dit libre lorsque ses désirs et ses actions ne rencontrent pas d'obstacle. La liberté n'est que l'absence d'empêchement ; elle peut se dire des choses naturelles et non raisonnables, aussi bien que des êtres raisonnables : l'eau qui coule sans obstacle coule librement : ainsi l'homme est libre quand il ne rencontre pas d'obstacles. Mais la liberté peut se concilier avec la nécessité : car tous les actes et tous les phénomènes ont leurs causes déterminées, qui elles-mêmes dépendent de la cause première et divine.

Voici la morale qui suit nécessairement de cette psychologie. L'objet naturel des désirs de l'homme, c'est ce qui lui est agréable, ce qui lui plaît ; l'objet de sa crainte et de son aversion, c'est ce qui lui déplaît. Or ce que nous craignons, c'est notre mal ; ce que nous désirons, c'est notre bien. Le

(1) Il ne faut pas s'exagerer cependant le matérialisme de Hobbes. Ailleurs, au début de sa physique, il se montrait plutôt idéaliste « Doctrinæ naturalis exordium a ficta universi sublatione capiemus ; supposità totâ rerum annihilatione, dico remansuras mundi et corporum ideas. (*Elementa philosophiæ*, *de corpore* ch. VII.)

bien et le mal ne sont donc autre chose que le plaisir et la douleur. L'amour et le désir du bien, la haine et l'aversion du mal sont des faits aussi nécessaires que la chute de la pierre vers le centre de la terre. Or rien de ce qui est nécessaire ne peut être contre la raison ; et tout ce qui n'est pas contre la raison est juste et légitime : c'est un *droit* ; car le droit n'est que la liberté que possède chacun d'user de ses facultés selon la droite raison. Nous avons donc le droit de poursuivre le bien et de fuir le mal. Or le plus grand bien pour nous, c'est la conservation ; le plus grand mal, c'est la mort. Par conséquent, le fondement du droit naturel, c'est le droit de défendre sa personne et sa vie autant qu'on le peut (1) ; et, comme il est impossible d'atteindre la fin sans les moyens, le droit de se conserver emporte comme conséquence légitime le droit d'employer tous les moyens possibles à sa conservation (2).

Une seconde conséquence, c'est que chacun est juge des moyens qu'il croit nécessaires pour se conserver. Supposez en effet que je n'en sois pas juge ; un autre le sera pour moi. Mais, puisque nous sommes égaux par nature, je serai juge de ce qui l'intéresse, au même titre qu'il le sera de ce qui m'intéresse moi-même. Je jugerai donc le jugement qu'il portera sur mes intérêts eux-mêmes (3).

Si j'ai le droit de me défendre ou de me conserver par tous les moyens possibles, et si je suis juge de ces moyens, il s'ensuit que je puis employer toutes choses à ma conservation ; j'ai donc un droit naturel sur toutes choses (4), et la mesure du droit dans l'état naturel, c'est l'utilité.

J'ai dit que tous les hommes sont égaux. En effet, quoiqu'il y ait entre eux des différences, cependant il n'est pas un

(1) *De cive*, *Libertas*, c. I, VII.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, VII. Jus ad finem dat jus ad media necessaria.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, IX. Unumquemque judicem esse mediorum ad sui conservationem.
(4) *Ibid.*, *ibid.*, X. Omnia esse omnium.

seul avantage que l'un puisse se promettre sans que l'autre puisse l'espérer également. Il n'est pas d'homme si faible qui ne puisse tuer son ennemi par force ou par ruse : sont égaux ceux qui ont un égal pouvoir ; mais ceux qui peuvent le plus, par exemple tuer, ont un égal pouvoir. Donc tous les hommes sont naturellement égaux (1).

Or tous les hommes ayant un droit absolu sur toutes choses, et tous ayant un égal pouvoir, ce droit de tous sur toutes choses devient absolument vain. Car lorsque le droit est le même pour tout le monde, il n'y a plus de droit. Que m'importe de pouvoir dire : telle chose est mienne, si tous peuvent en dire autant (2) ?

De cette égalité de nature et de cette égalité de droit entre tous les hommes naît la guerre. Car, lorsque deux hommes désirent une même chose, ils deviennent naturellement ennemis. Mais tous les hommes, ayant un droit égal sur tout, doivent nécessairement désirer à la fois beaucoup de choses communes : ils sont donc tous ennemis ; et l'état de nature n'est autre chose qu'un *état de guerre de tous contre tous* (3).

Tel est le principe original et essentiel de la morale et de la politique de Hobbes. Entre les principes fort peu nouveaux de sa métaphysique et les conséquences assez peu nouvelles de sa politique, le principe de l'état de guerre universel lui est particulièrement propre : c'est le nœud de sa philosophie ; et si l'on oublie la valeur intrinsèque des principes, pour ne regarder qu'à la forme des déductions, on ne peut qu'admirer la belle logique et le savant enchaînement du système.

Comme ce principe de l'état de guerre est la base de sa doctrine, Hobbes s'efforce de l'appuyer par toutes sortes de raisons. Son premier soin est de renverser le principe contraire, introduit par Aristote et enseigné dans l'école sans

(1) *De cive*, III, Æquales natura homines inter se.
(2) *Ibid.*, ibid. *Libert.*, I, XI.
(3) *Ibid.*, ibid., XII, Bellum omnium in omnes. Lev., *De hom.*, c. XIII : Bellum uniuscujusque contra unumquemque.

contestation : « L'homme est un animal né pour la société. » Cet axiome, dit-il, est complètement faux : ce n'est pas qu'il faille dire que l'homme n'est pas apte à la société, car il est certain qu'il la désire. La solitude lui est insupportable. Les enfants et les adultes ont besoin du secours des autres. Mais il ne suffit pas de désirer une chose pour y être destiné par la nature. D'ailleurs ce désir naturel de l'homme pour la société suffira bien pour expliquer quelques réunions fortuites, mais non la société civile qui repose sur des conventions et sur des contrats. Si l'on y regarde de près, on verra que l'homme n'est point sociable par nature, mais par accident. Si l'homme aimait l'homme en tant qu'homme, pourquoi n'aimerait-il pas chacun également ? Ce que nous cherchons dans la société, ce ne sont pas des compagnons, c'est notre intérêt. De quoi s'occupent toutes les sociétés et qui est-ce qui en fait le plaisir ? C'est la médisance et l'ostentation. Chacun veut se faire valoir et déprécier les autres : tous disputent d'esprit et de science ; et autant d'hommes dans un auditoire, autant de docteurs. En un mot, les hommes ne recherchent dans la société que leur propre bien, soit les biens du corps, soit les biens de l'esprit, c'est-à-dire la bonne opinion de soi-même et la supériorité sur autrui. Tous sont naturellement portés, non à la société, mais à la domination, et par conséquent à la guerre (1).

On nie que l'état naturel de l'homme soit la guerre ; mais alors pourquoi, en voyage, prend-on des compagnons et des armes ? Pourquoi ferme-t-on sa maison, si ce n'est par crainte des voleurs ? Est-ce accuser la nature humaine que de prétendre que la loi primitive des hommes est la guerre ? Non, car les passions des hommes ne sont pas des péchés, et on ne peut violer la loi, tant qu'il n'en existe pas. Pourquoi méconnaître une vérité que les chiens eux-mêmes n'ignorent pas, eux qui aboient pendant le jour contre les inconnus, et pen-

(1) *De civ. præfat.*, *et Libert.*, c., I, II et not.

dant la nuit contre tout le monde? Si la guerre de l'homme contre l'homme n'est pas naturelle, pourquoi Caïn tua-t-il Abel? N'est-ce pas là la loi des peuples sauvages? et cette loi ne reparaît-elle pas, dans toute sa force, dans les guerres civiles? Enfin l'état de guerre n'est-il pas encore aujourd'hui la loi des princes et des États entre eux? ne sont-ils point naturellement ennemis (1)?

La conséquence de cette guerre universelle, c'est qu'avant toute société civile, il n'y a ni juste, ni injuste, ni tien, ni mien, ni propriété, ni droit. La force et la ruse sont des vertus cardinales. Car la justice et l'injustice ne sont point des qualités ni du corps, ni de l'esprit. Elles n'appartiennent point à l'homme en tant qu'homme, mais en tant que citoyen (2).

D'une part, si le plus grand bien pour l'homme est la conservation et le plus grand mal la crainte de la mort, et si, d'une autre part, l'état de nature n'est que l'état de guerre, il suit évidemment que l'état de nature est l'état le plus malheureux: car c'est un état de crainte perpétuel, et personne n'est assez fort pour être toujours sûr de l'emporter sur les autres. Il faut donc sortir de cet état et trouver un moyen d'obtenir la paix, c'est-à-dire la sécurité. C'est ce que prescrit la *loi naturelle* (3).

Il faut distinguer le droit naturel et la loi naturelle. Le *droit naturel*, c'est la liberté qu'a chacun d'user de sa puissance comme il l'entend pour se conserver. La *loi naturelle*, c'est la règle par laquelle chacun s'interdit tout ce qui lui paraît devoir tourner à son préjudice. Ainsi la loi est la limite du droit: ils diffèrent l'un de l'autre, comme la liberté diffère de l'obligation (4).

(1) Leviath *De homin.*, c. XIII.
(2) *Ibid.*, ibid. Vis et dolus virtutes cardinales. Justitia et injustitia qualitates non hominis, sed civis.
(3) *De civ. Libert.*, I, XV. Natura dictat quœrendam esse pacem.
(4) Leviath. *De homin.*, c. XIV. Jus et lex differunt ut libertas et obligatio; -- et *De civ.*, *Imperium*, c. XIV, III. Lex vinculum, jus libertas.

On voit par où la loi naturelle se distingue du droit naturel. Mais qu'est-elle en elle-même ? On la définit ordinairement *le consentement du genre humain*. Mais comment fonder la définition de la loi sur le consentement de ceux qui la violent le plus souvent ? Restreindra-t-on cette définition, comme on fait quelquefois, en disant : Le consentement des nations les plus sages ? Mais où est la mesure de la sagesse des peuples ? Non, il faut substituer à ces définitions insuffisantes, celle-ci : La loi naturelle est l'ordre de la droite raison sur les choses qu'il nous faut poursuivre ou éviter pour notre conservation. Mais qu'est-ce que la droite raison ? C'est le raisonnement particulier de chacun. Et la violation des lois de nature n'est autre chose qu'un raisonnement faux (1).

Il ne faudrait donc pas croire que, pour Hobbes, il n'y a pas de loi naturelle avant l'établissement de la loi civile : car la loi civile n'est que la garantie de la loi naturelle. Mais la loi naturelle est la règle par laquelle celui qui raisonne juste comprend la nécessité de limiter et de restreindre le droit naturel, c'est-à-dire le droit de tous sur toutes choses, d'où résulte la guerre de tous contre tous, qui est le plus grand des maux.

Le premier principe de la loi naturelle est celui-ci : *Il faut chercher la paix* (2). Ainsi, tandis que la passion pousse l'homme à rechercher tout ce qu'il désire, et le met aux prises avec tous les hommes, la raison lui donne le conseil de renoncer à la guerre et d'assurer sa conservation par l'union et la concorde. Il n'y a donc point de contradiction entre la passion et la raison. L'une et l'autre veulent la même chose, la conservation : mais la première va contre son propre but, et la seconde l'y ramène. La passion n'est donc pas illégitime en soi, et si l'individu était assez fort pour réaliser tous ses désirs, il n'aurait pas besoin d'une autre règle : s'il avait tou-

(1) *De civ.*, *Libert.*, c. II, I et note : In ratiocinatione falsa consistit legum naturalium violatio.
(2) *De civ.*, *Lib.*, c. II, II.

jours la victoire, il n'aurait pas besoin de chercher la paix ; s'il était sûr d'être toujours le maître, la loi naturelle se confondrait pour lui avec le droit naturel. Mais l'égalité des hommes étant cause qu'une telle sécurité est impossible, la guerre est pour tous le plus grand mal, et la paix le plus grand bien.

De ce premier principe de la loi de nature dérive la conséquence suivante : *Pour obtenir la paix, il faut renoncer au droit absolu que l'on a sur toutes choses* (1) ; car de ce droit, nous l'avons vu, naît la guerre. Mais pour que l'on soit tenu à un pareil sacrifice, il faut que les autres s'y engagent également. Autrement, ce serait se livrer à eux : ce que la loi naturelle ne peut pas exiger. Ce sacrifice réciproque que les hommes doivent se faire les uns aux autres pour obtenir la paix est exprimé par cette maxime de l'Évangile : « Fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fît à toi-même, » et par cette autre de toutes les nations : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît à toi-même (2). »

On peut renoncer à ses droits de deux manières : ou par *simple renonciation*, ou par *translation*. Celui qui renonce simplement déclare par signes authentiques qu'il n'usera plus d'un certain droit, mais sans l'attribuer à personne. Celui qui transfère un droit à quelqu'un déclare simplement qu'il ne résistera plus à celui qui fera ceci ou cela. La translation du droit consiste donc seulement dans la non-résistance. Car je ne puis accorder un droit nouveau à celui qui a déjà un droit absolu sur toutes choses : je peux seulement déclarer que je ne lui résisterai pas, s'il use de ce droit sur une certaine chose. Ainsi, acquérir un droit n'est donc rien autre qu'être assuré de ne pas être troublé dans la possession de ce droit (3).

La translation naturelle d'un droit entre deux ou plusieurs

(1) *De civ.*, *Libert.*, III. Jus in omnia non esse retinendum.
(2) Leviath. *De hom*, c. XV ; et *De civ.*, *Libert.*, c. III, XXVI.
(3) *De civ.*, *Libert.*, c. II, IV. Leviath. *De hom.*, c. XIV. Translatio nihil aliud est quam sublatio impedimentorum transferentis.

personnes s'appelle un *contrat*, et la promesse de ceux qui contractent est le *pacte* du contrat (1).

La seconde loi de nature, c'est *qu'il faut observer les conventions*, *pactis standum* (2). En effet, si, pour obtenir la paix, il faut que les hommes, selon la loi précédente, renoncent réciproquement à leur droit sur toutes choses, cette renonciation serait vaine, si les conventions n'étaient point par leur nature même inviolables. Car promettre qu'on ne fera point une chose et supposer qu'on peut la faire, c'est se contredire dans les termes. L'injustice est donc ce qu'on appelle en géométrie une absurdité.

Si les pactes qui résultent du consentement mutuel sont obligatoires, en est-il de même des pactes imposés par contrainte ? Ainsi la promesse faite à un voleur sous menace de mort est-elle obligatoire ? Hobbes répond sans hésiter qu'elle l'est (3) : « Autrement, ajoute-il, les lois civiles elles-mêmes ne seraient point obligatoires ; car c'est par la contrainte qu'elles s'imposent, et c'est la crainte de s'entre-tuer qui porte les hommes à la société. » Mais il ajoute que de tels pactes peuvent être rendus vains par la volonté de la loi civile.

Il y a pourtant des causes, suivant Hobbes, pour lesquelles un pacte peut être invalidé (4), et ce point est assez important, car il est le fondement de ce que Hobbes appellera plus tard dans la société civile la liberté des citoyens.

D'abord le pacte supposant toujours une confiance réciproque, celui que l'on enchaîne pour le forcer à l'exécution n'y est pas tenu ; car il est évident par là qu'on suppose qu'il violera le pacte, et on emploie contre lui les armes de la guerre. Mais une fois en état de guerre, il n'y a plus de pacte. Ainsi, un prisonnier de guerre qu'on enchaîne n'est pas tenu

(1) *De civ.*, *Libert.*, c. II, IX.
(2) *De civ.*, *Libert.*, c. III, I, III. Leviath. *De homin.*, c. XV. Cette règle est donnée comme la seconde dans le *De cive*, comme la troisième dans le *Leviathan*.
(3) *De civ.*, *Libert.*, c. II, XVI. Leviath. *De homin.*, c. XIV.
(4) *De civ.*, *Libert.*, c. II, XVIII, XIX. Leviath. *De homin.*, c. XIV.

de ne pas s'échapper ; mais si on lui donne la liberté sur parole, il y est tenu.

Une seconde cause de l'invalidité d'un pacte, c'est la promesse de ne point résister à celui qui voudra nous porter la mort. Car cela est contre la nature, et nous ne pouvons pas abandonner un tel droit. Je peux bien m'engager ainsi : « Si je ne fais pas telle chose à jour dit, tue-moi. » Mais je ne peux pas dire : « Si je ne fais pas telle chose, je ne résisterai pas à celui qui voudra me tuer. » Car nous ne sommes pas tenus à choisir de deux maux celui que nous savons certainement le plus grand. Or la mort est un mal plus certain que la lutte, nous ne pouvons donc pas la choisir volontairement ; et en accordant à un autre le droit de nous tuer dans telle circonstance donnée, nous ne pouvons lui abandonner le droit de résistance.

Par la même raison, nul n'est tenu de s'accuser soi-même, ni d'accuser aucune personne dont la mort nous rendrait la vie trop cruelle. Par exemple, un père n'est pas tenu de déposer contre son fils, un mari contre sa femme, etc.

La théorie des pactes nous donne en même temps la théorie de la justice. La justice n'est précisément que l'observation des conventions. Avant toute convention, c'est-à-dire avant toute translation de droit, tous avaient droit à tout, rien n'était à personne : et par conséquent rien n'était juste ou injuste. La justice consiste, dit-on, à rendre à chacun le *sien*. Donc, là où il n'y a ni tien ni mien, il n'y a point de justice. Mais comme la différence du tien et du mien ne commence qu'avec la société civile, c'est aussi avec la société civile que commence la différence du juste et de l'injuste. On voit par là la distinction qui existe entre le dommage et l'injustice. Le dommage est le tort fait à une personne avec laquelle on n'a pas contracté, et l'injustice est le tort fait à une personne envers laquelle on est engagé par convention : « Si celui qui a reçu le dommage, dit Hobbes, se plaignait d'une injustice, l'autre pourrait lui répondre : Pourquoi vous plaignez-vous ? suis-je

tenu de faire selon votre fantaisie plutôt que selon la mienne, puisque je n'empêche pas que vous fassiez à votre volonté et que la mienne ne vous sert pas de règle ? Ce qui est un discours auquel je ne connais pas de réponse, lorsqu'il n'est point intervenu de conventions antérieures (1) ? »

Chercher la paix, renoncer à son droit sur toutes choses, observer les conventions, tels sont les trois principaux articles de la loi naturelle : le premier est la loi fondamentale ; les deux autres sont les premières de toutes les lois dérivées. Hobbes en ajoute un grand nombre d'autres qui recommandent la bienveillance, la miséricorde, l'équité, qui proscrivent l'orgueil, le dédain, l'arrogance, la cruauté et même l'intempérance (2).

Il y a donc une morale naturelle (3). Car ce n'est pas la loi civile qui fixe les articles de la loi naturelle : c'est la raison ; c'est la raison seule qui déclare à l'homme qu'il faut chercher la paix, et qui de ce principe déduit tous les préceptes contenus, soit dans le Décalogue (4), soit dans le sens commun des peuples. La morale naturelle s'oppose au droit naturel. Le droit nous autorise à tout faire : la morale nous interdit tout ce qui est contraire à la paix. L'un et l'autre reposent sur un principe commun, le désir de la conservation. Le droit naturel, en nous permettant d'employer tous les moyens pour nous conserver, met en péril par là même notre conservation. La morale détermine le seul moyen sûr et infaillible de conservation, à savoir la paix, et nous prescrit de renoncer à tous les autres pour assurer celui-là. Ainsi, la morale restreint les moyens pour garantir la fin. Elle n'a pas d'autres principes que le droit, mais elle en tire d'autres conséquences.

La morale abroge-t-elle le droit naturel ? sommes-nous

(1) *De civ.*, *Libert.*, c. III, IV, et V. Leviath., c. XV, *De homin.*
(2) *De civ.*, *Libert.*, c. III tout entier. Leviath, *De hom.*, c. XV.
(3) *De civ. Lib.*, c. III, XXXI. Lex naturalis eadem cum morali. XXIX. Leges natura sunt immutabiles, XXVII, obligant in foro interiori.
(4) *Ibid.*, c. IV tout entier.

tenus, aussitôt que nous concevons les articles de la loi naturelle, de sacrifier la liberté absolue que le droit nous assurait? En un mot, la loi naturelle est-elle obligatoire par elle-même?

S'il en était ainsi, la morale de Hobbes pourrait encore s'entendre dans un bon sens, car, à dire le vrai, tant que la loi morale n'est pas conçue et comprise par la raison, il n'y a guère de règle que le droit de tous sur toutes choses : c'est l'état des animaux, et ce serait l'état de l'homme s'il était privé de l'idée du bien moral. Seulement le terme de droit serait alors mal appliqué ; car il n'y a pas de droit là où il n'y a pas de devoir. Et ainsi nous admettrons bien avec Hobbes qu'avant la conception d'une loi morale, les hommes n'ont d'autre loi que leurs appétits et que chacun est juge de ce qui lui est bon, et enfin que l'utile est la mesure du droit. Il n'en est plus ainsi après la conception de la loi morale ; nous reconnaissons que notre propre droit est limité par le droit des autres, qu'il y a des choses permises et d'autres qui ne le sont pas : et cette obligation nous paraît évidente par elle-même.

Mais Hobbes ne pouvait pas admettre cette obligation immédiate de la loi morale, car cette loi n'est selon lui qu'un moyen et non une fin : c'est un moyen d'assurer notre conservation et non une règle qui s'impose à nous par la nature des choses. Or si l'observation de cette loi, loin de garantir notre conservation, la compromet plus encore que l'état de nature, elle ne peut pas être obligatoire : autrement nous serions obligés à consentir nous-mêmes à notre perte. C'est ce qui arriverait, si nous nous engagions à observer la loi sans avoir l'assurance que les autres l'exécuteront aussi : dans ce cas, nous nous priverions de notre droit de défense sans aucune compensation, et nous nous livrerions en proie à nos ennemis. Il nous faut donc une garantie contre l'infidélité des autres, et, jusqu'à l'établissement d'une telle garantie et d'une telle sanction, nul n'est obligé envers autrui. En un

mot, la loi naturelle oblige dans le for intérieur, mais non dans le for extérieur (1), c'est-à-dire que nous sommes tenus à vouloir la paix et toutes ses conséquences ; mais nous ne sommes pas tenus à la donner à ceux qui ne nous la donnent pas. Enfin les lois naturelles ne sont pas, à proprement parler, des lois, mais des *théorèmes*. La vraie loi est la parole d'un chef, à lequelle tous sont tenus d'obéir.

Ainsi, pour que la loi naturelle devienne obligatoire, il faut qu'il y ait une puissance irrésistible qui en assure l'exécution (2). Cette puissance est le pouvoir civil. Le pouvoir civil n'est pas l'auteur de la loi naturelle ; mais il est la condition indispensable qui la rend exécutoire : nous entrons dans la politique.

Politique de Hobbes. — Voyons donc ce que c'est que la puissance civile, et comment elle est instituée.

Le seul moyen d'établir une puissance irrésistible qui garantisse tous contre tous et assure l'exécution de la loi naturelle, c'est que chacun se démette de sa force et de sa puissance en faveur d'un homme ou d'une assemblée ; que les volontés de tous se ramènent à cette volonté unique; que cet homme ou cette assemblée soit le représentant de chacun, et que chacun déclare l'autoriser dans toutes ses actions et soumettre sa propre volonté à la sienne. Cet acte, par lequel tous se réunissent en une seule personne, est un véritable contrat, dont la formule peut s'exprimer ainsi : « Je transmets à cet homme ou à cette assemblée le droit et le pouvoir que j'ai de me gouverner moi-même, à la condition que tu transmettras également le même droit et le même pouvoir au même homme ou à la même assemblée (3). » Par ce pacte, la multitude devient une personne. Cette personne, c'est l'État ou la République. C'est ce que Hobbes appelle *Léviathan*, ou un *dieu mortel*. L'État peut donc être ainsi défini : « Une personne autorisée

(1) *De civ.*, *Libert.* c. III, XXVII. *Imper.*, V, I. Leviath. *De hom*, c. XV.
(2) *De civ.*, *Imp.*, V, III. Ad legis naturalis exercitium necessaria securitas. — Ad securitatem necessarium est numerus eorum qui conspirant tantus sit, ut...
(3) Leviath. *De civil.*, c. XVII

dans toutes ses actions par un certain nombre d'hommes, en vertu d'un pacte réciproque, à cette fin d'user à son gré de la puissance de tous, pour assurer la paix et la défense commune (1); mais on a vu que transmettre son droit à quelqu'un, c'est simplement ne pas lui résister : si tous transmettent à la fois leur droit, tous promettent par là même de ne point résister à la puissance publique; par conséquent, elle reste seule armée du droit primitif, c'est-à-dire d'un droit absolu sur toutes choses. Ainsi, le pouvoir civil est essentiellement le pouvoir absolu.

On voit que Hobbes ne fonde l'État ni sur le droit divin, ni sur le droit patriarcal, ni même sur le droit de la force, et qu'il semble d'accord avec les écoles démocratiques en attribuant à la multitude elle-même l'institution de l'État. Mais il ne faudrait pas voir en lui un partisan de la souveraineté du peuple, telle qu'elle est entendue par les écoles populaires. La multitude n'est pas souveraine tant qu'elle reste multitude : car alors il y a toujours pluralité de volontés. Si chacun, dit Hobbes, conserve le tien et le mien, la multitude prise en corps n'aura rien qu'elle puisse appeler *sien*, aucune action qu'elle puisse appeler *sienne : Quot homines, tot actiones*. Quand on dit que le peuple a pris les armes, cela ne peut pas être exact : car la cité ne peut pas prendre les armes contre elle-même. Jusqu'à l'établissement de l'ordre civil, la multitude reste à l'état de nature ; il n'y a encore ni justice, ni propriété, puisque il n'y a pas de sécurité.

La souveraineté ne réside donc pas dans la multitude, comme telle, mais seulement dans l'État. La souveraineté ne commence à exister qu'au moment où l'État est devenu une seule et même personne, « dont la volonté soit équivalente à toutes les volontés individuelles (2) ».

Non seulement Hobbes n'admet pas que la multitude soit

(1) Leviath., *De civit.*, c. XVIII.

(2) *De civ.*, *Imper.*, V, IX. Persona una, cujus voluntas ex pactis plurium hominum, pro voluntate habenda est ipsorum omnium.

souveraine, mais encore, contrairement au principe des écoles démocratiques, il nie expressément que l'acte primitif qui constitue le pouvoir civil soit un *contrat* entre la multitude et le pouvoir souverain. Le contrat n'a lieu qu'entre les membres de la multitude s'engageant, les uns par rapport aux autres, à ne pas résister à l'individu, ou au corps chargé de l'autorité souveraine. Ce contrat réciproque de non-résistance ne peut engager en rien le souverain qui n'y est pas intervenu. Par cette promesse de non-résistance, nous acceptons la volonté du pouvoir souverain comme étant la nôtre propre; nous voulons d'avance tout ce qu'il voudra. L'institution du pouvoir civil est donc une aliénation et non une délégation.

Pour qu'il y ait un pacte entre deux contractants, il faut que les deux parties président au contrat; or c'est ce qui n'a pas lieu ici. Car, avant l'institution de l'État, la multitude existe seule, et n'a personne devant elle avec qui elle puisse contracter. Après l'institution, au contraire. la multitude est dissoute par le fait même et cesse d'exister. Ainsi, il n'existe jamais que l'une ou l'autre des deux parties; et, par conséquent, le contrat est impossible. Hobbes soutient de même qu'en passant de l'État démocratique à l'État monarchique il n'y a pas plus de contrat entre l'État et le monarque qu'il n'y en a eu primitivement entre la multitude et l'État.

Quoique Hobbes, nous le verrons, préfère de beaucoup la forme monarchique, il n'est nullement nécessaire que le pouvoir soit monarchique pour être absolu. Non, ce qui est absolu, c'est l'État, sous quelque forme qu'il soit gouverné, monarchique, aristocratique ou démocratique. Que le pouvoir public soit confié à un seul, à plusieurs ou à tous, il est et ne peut être qu'absolu. Dans les États même où la souveraineté est ou paraît divisée, la réunion des divers pouvoirs constitue toujours un pouvoir absolu auquel rien ne peut résister. Dans une guerre civile, le pouvoir cesse d'être absolu, parce qu'il y a deux partis ; mais, dans chacun de ces partis, il y a une

autorité absolue, et toute autorité publique doit être telle, ou elle n'est rien (1).

Quelques-uns, dans leur haine du pouvoir absolu, en détestent jusqu'au nom, mais ils ne peuvent détruire la chose même. Pour éviter les abus d'une telle puissance, ils imaginent des assemblées qui font des lois et fixent des peines pour assurer l'exécution de ces lois. Mais ils ne voient pas que ces assemblées elles-mêmes ont une puissance absolue. C'est surtout le pouvoir absolu entre les mains d'un seul homme qui révolte les adversaires de ce pouvoir. Eh quoi! disent-ils, un homme pourra, à son gré, tuer, bannir, piller; peu s'en faut qu'eux-mêmes ne s'en croient déjà les victimes. Mais ils n'examinent pas les choses de près; car de ce qu'un homme peut faire toutes ces choses, s'ensuit-il qu'il les fera ? Pourquoi les ferait-il ? Il ne s'agit pas de le pouvoir, il faut le vouloir. Quoiqu'il faille reconnaître qu'il en a le droit, on ne peut dire qu'il le ferait justement, car il manquerait par là aux lois naturelles et à son serment envers Dieu. Il y a donc déjà là une première sécurité. D'ailleurs, quel bien lui en reviendrait-il ? Enfin, supposez un pouvoir, quelque limité qu'il soit; il doit être toujours assez fort pour protéger les citoyens; or un pouvoir assez fort pour protéger l'est assez pour opprimer. C'est donc un inconvénient attaché aux choses humaines, et non au pouvoir absolu; c'est la faute des hommes et non de l'État. Si les hommes étaient capables de s'affranchir de toutes les passions, ils n'auraient pas besoin de l'État (2).

Lorsque le pouvoir politique appartient, non à une personne, mais à une assemblée, c'est cette assemblée tout entière qui jouit du pouvoir absolu; et si l'assemblée n'est point unanime, c'est la majorité. Hobbes n'a pas de peine à démontrer le droit absolu des majorités. De deux choses l'une, dit-il, ou le peuple tout entier est convenu de se soumettre à la majorité en toutes choses, et, dans ce cas, le droit de la majorité résulte

(1) *De civ.*, *Imp.*, c. VI, XIII, c. VII, IV.
(2) *De civ.*, *Imper.*, c. VI, XIII, ad not.

expressément de cette convention ; ou il n'en est pas convenu, et, dans ce second cas, la minorité est à l'égard de la majorité dans l'état de nature, et par conséquent dans l'état de guerre. La majorité doit donc user de toute la force qu'elle possède pour contraindre l'autre à l'obéissance. Ainsi le droit de la majorité est démontré dans toutes les hypothèses (1).

Hobbes remet à la puissance publique, quelle qu'elle soit, tous les attributs du pouvoir souverain : l'épée de la justice et l'épée de la guerre, le droit de juger, le droit de nommer aux emplois, etc. (2). Mais, entre tous ces droits, j'en signalerai trois principaux, qui marquent bien jusqu'où va cette théorie de l'absolutisme : 1° le droit de fixer par la loi ce qui est juste et injuste ; 2° le droit d'autoriser ou de défendre les doctrines et les opinions ; 3° le droit de propriété.

1° Dans l'état de nature, c'est l'individu qui est juge de ce qu'il doit faire et de ce qu'il doit éviter ; par conséquent, tout lui est permis, et il n'y a ni juste ni injuste. Dans la société civile, l'individu, s'étant dépouillé de son droit sur toutes choses, a renoncé par là même à choisir ce qu'il doit éviter ou poursuivre. L'État, qui a hérité de tous les droits des individus, reste donc seul juge de ce qu'il faut permettre ou défendre. Or, les individus s'étant engagés par le contrat social à obéir à l'État, et la justice n'étant autre chose que le respect des conventions, être juste, c'est obéir à l'État ; être injuste, c'est lui résister. Par conséquent, tout ce qu'ordonne l'État est juste, tout ce qu'il défend est injuste. C'est à lui à définir ce que c'est que le vol, l'adultère, l'homicide. Le citoyen de Lacédémone qui s'exerçait à prendre le bien d'autrui ne commettait pas un vol : il reprenait le sien. La polygamie, dans les pays où elle est permise, n'est pas un adultère ; le soldat qui tue un ennemi ne commet pas un homicide. La justice et l'injustice des actions dépendent donc exclusivement de l'État (3).

(1) *De civ.*, c. VI, II.
(2) *De civ.*, *Imp.*, c. VI, Leviathan. *De civit.*, c. XVIII.
(3) *De civ.*, *Imp.*, c. VI, XVI, c. XIV, X. Si lex civibus jubet invadere ..... non est furtum.

2° Toutes les actions volontaires émanent des diverses opinions que nous avons du bien et du mal. L'État, qui est chargé de surveiller les actions, a donc en même temps le droit de surveiller les opinions : chargé de la paix et de la défense commune, il doit empêcher que l'on ne répande des doctrines qui enseignent la désobéissance aux lois de l'État. Car personne ne peut servir deux maîtres à la fois. Ainsi, l'État a le droit de juger les doctrines, d'en permettre ou d'en interdire la publication (1).

3° Enfin, avant l'État, il n'y a point de propriété : chacun ayant un droit absolu sur toutes choses n'a un droit exclusif sur aucune. Mais tous ayant remis au souverain ce droit primitif, c'est l'État qui devient nécessairement seul propriétaire, et le droit de propriété que possède chacun n'est autre chose qu'une concession de l'État. « D'où est-ce que vous avez recouvré votre propriété, dit Hobbes, si ce n'est de l'État? et d'où l'État l'a-t-il eue, si ce n'est de ce que chaque particulier lui a cédé son droit ? Vous lui avez donc transféré le vôtre, de sorte que votre propriété n'est telle et ne dure qu'autant qu'il plaît à la République (2). »

En face de ces droits exorbitants du pouvoir, quels droits Hobbes reconnaît-il aux sujets ? Aucuns, ni ceux que la démocratie extrême et violente du XVIe siècle avait réclamés, ni ceux que le libéralisme le plus tempéré ne saurait refuser d'admettre.

Ainsi, il ne veut pas que les citoyens puissent transporter leur obéissance d'une personne à une autre. Car, dit-il, engagés par le pacte primitif, ils ne peuvent en faire un nouveau que par la volonté du prince, c'est-à-dire du pouvoir quel qu'il soit. Par la même raison, les sujets ne peuvent enlever le pouvoir au souverain, sous prétexte d'une mauvaise administration, car le souverain est le représentant de la cité, et

(1) *De cive*, c. VI, XI. Leviath. *De civit.*, c. XVIII.
(2) *De civ.*, *Imper.*, c. VI, XV, Sequitur proprietatem initium sumpsisse cum ipsis civitatibus, c. XII, VII. Leviath., c. XVIII, 8°.

tout ce qu'il fait, la cité est censée le faire. Si l'on suppose qu'il a pu violer le pacte fait avec la République, qui sera juge de ce litige ? Si personne, c'est l'anarchie, et le retour à l'état de nature : si c'est la République, ce sera donc le souverain, puisque c'est le souverain qui représente la République, et que l'acte même qui fait la République ou l'État fait aussi le souverain. Il est vrai que c'est la volonté de la multitude qui a établi le souverain. Mais on a tort de conclure qu'elle peut le détrôner. Car le peuple se dissout aussitôt qu'il a institué un gouvernement. Dès lors, il n'y a plus qu'un pouvoir, le pouvoir civil : toute action qui ne dérive pas de ce pouvoir est illégitime. Tous ayant remis leurs forces particulières entre les mains du prince ou de l'assemblée, n'en ont réservé aucune dont ils puissent se servir contre ce pouvoir qu'ils ont institué. En lui transmettant tout leur pouvoir, ils ont pris la responsabilité de ses actions : le souverain, c'est eux-mêmes ; et il est évident qu'il ne peut leur faire aucune injustice : car personne ne peut être injuste envers lui-même. Enfin Hobbes conclut de ces principes que le souverain ne peut être ni jugé, ni tué, ni puni de quelque façon que ce soit (1).

Mais enfin, le pouvoir du souverain est-il donc absolument sans limites, et le sujet est-il entre les mains du souverain, comme le vase entre les mains du potier ? Hobbes ne va pas jusque-là, et il essaye d'apporter quelques restrictions à ses principes. Ces restrictions sont curieuses, et méritent d'être examinées de près (2).

Qu'est-ce que la liberté ? C'est l'absence des obstacles qui arrêtent nos mouvements extérieurs. Ces obstacles peuvent venir de la nature des choses, ou de la loi. Lorsqu'ils viennent de la nature même, l'homme n'est pas dit manquer de liberté, mais de puissance. Lorsqu'ils viennent de la loi, l'homme cesse d'être libre en proportion du nombre d'actions qui lui

(1) Leviath. *De civit.*, c. XVIII, 5°. *De civ.*, *Imper.*, c. VI, XX.
(2) Leviath. *De civit.*, c. XXI tout entier.

sont interdites. Mais les lois évidemment ne peuvent empêcher toutes les actions possibles. Il en reste toujours un nombre considérable et même incalculable, qui n'est point prescrit par la loi. C'est dans le cercle de ces actions que le citoyen est libre. La liberté des démocraties est une fausse liberté : car dans ces sortes de gouvernement, c'est la cité qui est libre, ce ne sont pas les citoyens. Il n'y a donc rien de plus faux que de dire que l'on n'est libre que dans une démocratie. Car il peut se faire qu'une monarchie permette beaucoup plus d'actions qu'une république ; or c'est le nombre d'actions permises qui constitue la liberté, ou qui la mesure.

Mais outre ces droits concédés par le législateur, et qui résultent du silence de la loi, il en est d'autres qui résultent de la nature même du pacte social. Rappelons-nous, en effet, que tout pacte n'est pas obligatoire, mais qu'il y en a qui contiennent en eux-mêmes des conditions d'invalidité. Il y a donc des droits que je n'ai pu céder par le pacte social, et je conserve la liberté dans la limite de ces droits.

Par exemple, je ne suis pas tenu de renoncer au droit de me défendre moi-même. Ainsi, si le souverain me commande de me tuer ou de me laisser mourir, j'ai le droit de résister. Car, tout en lui cédant le droit de me tuer, je ne m'engage pas à me tuer moi-même, ni à me laisser tuer. Et, en général, la limite de l'obéissance est le point où le sujet aimerait mieux mourir que d'obéir. Car il est clair que le sujet ayant constitué le souverain pour se conserver sain et sauf, il a excepté de tout ce qu'il a livré au souverain sa propre vie : il n'est donc pas tenu à la lui donner, ni par conséquent à se tuer si le souverain l'ordonne, ni enfin à faire quoi que ce soit qui lui paraisse plus dur que la mort elle-même. Et cela n'empêche point, dit notre auteur, que l'autorité du souverain ne soit absolue ; car il trouvera assez d'hommes pour faire exécuter ce qu'il veut : je ne m'oppose pas à sa volonté ; mais rien ne m'oblige à l'exécuter moi-même.

Mais voici d'autres restrictions fort singulières au droit du

souverain. Si le souverain m'ordonne de combattre l'ennemi public (quoiqu'il conserve toujours le droit de me punir), j'ai néanmoins le droit de refuser, en offrant quelqu'un à ma place. Car alors je ne fais point défaut à l'État. Et la raison que donne Hobbes de ce droit est bien étrange. « Il faut, dit-il, retrancher quelque chose du droit absolu, en faveur, de la timidité naturelle de certains hommes, qui ont, pour ainsi dire, des âmes de femmes. »

De même, il est vrai de dire que personne n'a le droit de prendre les armes pour défendre contre l'État un tiers, soit coupable, soit innocent. Mais si quelques-uns ont commis un crime capital contre l'État et qu'ils soient menacés de mort s'il ne se défendent pas, ont-ils droit de se réunir et de prendre les armes? Sans aucun doute : car ils ne font que défendre leurs vies : ce qui est également permis au coupable et à l'innocent. L'injustice a consisté dans la violation de la loi : mais la prise d'armes pour se défendre n'est pas un crime nouveau.

Singulière doctrine qui abandonne au souverain les droits les plus sacrés, et qui réserve le privilège de la résistance à la lâcheté et au brigandage!

Voici enfin un principe qui pourrait entraîner notre auteur beaucoup plus loin qu'il ne l'imagine. L'obéissance des sujets, dit-il, ne dure qu'autant que dure le pouvoir de les protéger. Car aucun pacte ne peut détruire le droit de se protéger soi-même, lorsque personne n'est là pour le faire. En conséquence, Hobbes reconnaît au citoyen le droit de se soumettre à un vainqueur, s'il est fait prisonnier à la guerre, et qu'il ne puisse se sauver qu'à cette condition. La puissance civile, quoique immortelle de sa nature, a en elle-même, par les passions des hommes, des causes de dissolution. Si un monarque renonce au pouvoir pour lui et pour sa postérité, le peuple retourne à la liberté naturelle. Si un monarque vaincu se déclare le sujet du vainqueur, les citoyens sont délivrés de l'obéissance à son égard; mais ils doivent obéis-

sance au vainqueur : principe fort douteux, et assez mal déduit des principes précédents.

Quoi qu'il en soit, c'est un point remarquable et assez peu remarqué de la doctrine de Hobbes que ces limites apportées à la doctrine de l'obéissance absolue. On voit à quel point l'absolutisme est contraire à la raison et à la nature humaine, puisque Hobbes, son plus intrépide défenseur, n'a pas eu le courage de le pousser à toutes ses conséquences. De plus, elles sont importantes, car elles fournissent un point d'attaque qui permet de se placer tout d'abord au cœur même de la doctrine.

Quelle que soit la valeur des restrictions bizarres, insignifiantes, ou contradictoires que Hobbes fait au pouvoir absolu, on peut dire qu'il a méconnu toute liberté véritable. Il a surtout compris que le principe de la liberté est dans la pensée; aussi accorde-t-il sans hésiter à l'État le droit absolu de défendre ou d'autoriser les doctrines.

Mais, pour bien pénétrer sa pensée, voyons quelles sont selon lui les vraies et les fausses doctrines. Voici d'abord les fausses (1) :

1° C'est une doctrine fausse et séditieuse de soutenir que *chaque citoyen est juge des bonnes et des mauvaises actions;* car la seule mesure du bien et du mal est la loi civile.

2° C'est une doctrine séditieuse de dire que *tout ce que le citoyen fait contre sa conscience est un péché.* Car c'est accorder à chacun le droit de se rendre juge du bien et du mal.

3° C'est encore une erreur funeste à l'État de dire que la foi et la sainteté ne peuvent s'obtenir par l'étude et par la raison, mais seulement par des révélations surnaturelles. Car, si l'on accorde ce principe, je ne vois pas pourquoi tous les hommes ne seraient pas prophètes, ce qui est encore une fois rendre chacun juge du bien et du mal. La foi et la sainteté ne

(1) *De cive*, *Imper.*, c. XII, et Leviath. *De civit.*, c. XXIX.

sont pas des miracles; elles naissent de l'éducation, de la discipline, des corrections et enfin des lois civiles.

4° Autre erreur : *le souverain est soumis aux lois civiles.* Il est vrai de dire qu'il l'est aux lois naturelles, mais non aux lois civiles, car s'il y manque il faut donc un pouvoir pour le juger et le punir, et un autre pouvoir pour punir celui-là, et ainsi à l'infini.

5° Il n'y a point de doctrine plus séditieuse que de soutenir que *chacun a la propriété de ses biens, à l'exclusion du souverain.*

6° Enfin, la dernière erreur contraire à la conservation de l'État, c'est que *la souveraine puissance puisse être divisée.*

Quant aux doctrines qui doivent être enseignées, voici les trois principales : 1° Ne point aimer les formes de gouvernement des nations voisines plus que celles de son pays; 2° ne point se laisser entraîner par l'admiration pour une assemblée jusqu'à lui transférer l'hommage et l'obéissance que l'on ne doit qu'au souverain; 3° c'est un grave péché que de maudire ce souverain (monarque ou assemblée), de disputer de son pouvoir et enfin de le nommer autrement qu'avec respect et honneur (1).

Mais enfin faut-il enseigner ces doctrines, et ne vaudrait-il pas mieux laisser le peuple dans l'ignorance favorable à l'obéissance ? C'est là en général l'opinion du despotisme : ce n'est pas celle de Hobbes; et on voit paraître ici le philosophe et le théoricien, qui veut bien défendre le despotisme, mais qui veut aussi que l'on dise pourquoi. Le pouvoir ne doit pas permettre que le peuple ignore les causes et les fondements des droits essentiels de la souveraineté ; car l'ignorance en ces matières le rend plus accessible à la sédition. Quelques-uns prétendent que les principes de l'État ne peuvent être démontrés philosophiquement ; car s'ils le pouvaient, ces principes seraient déjà connus. Mais cela ne prouve

(1) Leviath., *De civit.*, c. XXX.

rien, car les hommes ont commencé par ne pas savoir bâtir, et ils l'ont appris : l'industrie et la science font chaque jour des progrès. Le peuple, dit-on, est incapable de comprendre de telles choses. Mais il n'y a rien là de difficile à comprendre: et plût à Dieu que les riches, les puissants et les savants, fussent aussi bien disposés à comprendre la doctrine civile que les plébéiens! Enfin, comment enseigner ces choses? Tout dépend des universités. C'est par elles qu'il faut commencer. Eh quoi! dira-t-on, il faut enseigner les universités elles-mêmes ? est-ce donc vous qui les instruirez ? Question embarrassante, dit Hobbes. Au fond, ce qu'il demande, c'est d'être enseigné dans les écoles. Il refuse la liberté à toutes les doctrines, mais il veut le monopole pour la sienne. « Les principes que j'ai posés, dit-il, sont-ils les vrais principes de la société? je ne sais. » Mais il évident qu'il le croit, et je ne doute pas qu'il ne préférât de beaucoup ses idées et son système au pouvoir même qu'il défendait (1).

Il suit de tous les principes précédents qu'il n'y a pas de mauvais gouvernements par essence, qu'il n'y en a que par accident. Hobbes rejette donc la division des six gouvernements : trois bons et trois mauvais. Selon lui, il n'y en a que trois, car ce que l'on appelle tyrannie, oligarchie, démagogie est la même chose que monarchie, aristocratie, démocratie. Ces noms odieux sont donnés aux divers gouvernements par ceux auxquels ils déplaisent. Ils n'expriment que la diversité des goûts et des opinions des hommes. Quelques-uns proposent de limiter l'autorité souveraine en combinant les trois formes en une seule. Mais ces tempéraments ont l'inconvénient de diviser la puissance souveraine, qui de soi est indivisible, et ils ne garantissent pas la liberté des sujets, puisque, dans le temps où ces puissances s'accordent, elles sont absolues, et, quand elles se divisent, elles amènent la guerre civile, c'est-à-dire le retour à l'état de nature (2).

(1) Leviath., *De civit.*, c. XXX.
(2) *De cive*, *Imper.*, c. VII, II, III, IV.

Quoique tous les principes de la politique de Hobbes s'appliquent à l'État en général et non à telle ou telle forme, il faut remarquer cependant que c'est l'État monarchique qui a ses préférences. Il donne en faveur de la monarchie toutes les raisons ordinaires. Il y en a pourtant une qui mérite d'être remarquée. « Dans tout gouvernement, dit-il, la personne publique est en même temps une personne naturelle, ou elle est composée de personnes naturelles. Il peut donc arriver, et il arrive souvent que la personne naturelle l'emporte sur la personne publique et préfère son bien particulier au bien public, car les passions sont souvent plus fortes que la raison. Le meilleur gouvernement sera donc celui où le bien public et le bien privé s'unissent le plus étroitement, Or, dans la monarchie, le bien privé et le bien public sont identiques, car un roi ne peut être riche si ses sujets sont pauvres, ni en sécurité s'ils sont faibles et lâches. Mais, dans une démocratie, chaque citoyen en particulier peut trouver son intérêt dans une action contraire au bien public (1). »

Le pouvoir du monarque n'est pas moins absolu que le pouvoir d'un corps de nobles ou d'une assemblée populaire. Le monarque n'a aucune obligation envers le peuple, car le peuple, en lui cédant le pouvoir, a cessé d'être à titre de personne, et avec la personne périt l'obligation. Mais le peuple est tenu à l'obéissance envers le monarque, en vertu même de l'acte d'institution.

Pour achever l'exposition de cette théorie absolutiste, il nous reste à mentionner les idées de Hobbes sur le pouvoir paternel, sur le pouvoir du maître, et enfin sur le pouvoir ecclésiastique.

Quel est le principe du pouvoir paternel (2) : On le fonde en général sur la génération. Mais ce principe est insuffisant; car, comme le père et la mère concourent également dans la

(1) *De cive*, *Imp.*, c. x. et Leviath. *De civ.*, c. xix.

(2) Sur le pouvoir paternel, voy. *De cive*, *Imp.*, c. ix, et Leviath., c. xx.

génération, il y aurait deux maîtres, ce qui est impossible. On attribue ce pouvoir au père, sur le fondement de la supériorité du sexe. Mais c'est encore là une mauvaise raison : car l'homme ne l'emporte pas tellement sur la femme qu'il puisse établir son empire sans luttes et sans guerre. Dans l'état civil, ce pouvoir est déterminé par la loi. Voyons ce qu'il est dans l'état naturel. Dans cet état, le mariage n'a aucune loi, si ce n'est celles de l'amour mutuel des sexes, et du soin naturel des parents pour leur progéniture. Dans ce cas, ou le droit sur l'enfant est réglé par un pacte, ou il ne l'est pas. S'il y a un pacte, l'enfant appartient à celui des parents auquel le pacte le donne ; s'il n'y en a pas, il appartient à la mère, car, en l'absence de mariage, le père n'est connu que par l'indication de la mère. C'est donc à elle qu'appartient le droit de décerner le pouvoir ; donc c'est elle qui en est maîtresse. De plus, l'enfant naît en sa puissance, et elle peut le nourrir et l'élever, ou l'abandonner. Si elle le nourrit, l'enfant lui doit la vie et par conséquent l'obéissance. Si elle l'abandonne, celui qui le trouve et qui le sauve en devient maître. Si la mère est prise à la guerre, l'enfant appartient au vainqueur. Si la mère appartient à un État, celui qui a le souverain pouvoir dans l'État a pouvoir sur l'enfant, puisqu'il a pouvoir sur la mère. Ainsi, l'enfant appartient à l'État comme la propriété des biens ; et l'absolutisme de Hobbes conduit aux mêmes conséquences que le communisme de Platon.

Mais, dans l'état civil, la mère étant en puissance de mari, c'est celui-ci qui a le pouvoir sur l'enfant. On voit que le pouvoir paternel n'est qu'un pouvoir dérivé. Quel qu'il soit, il est absolu, et l'enfant est soumis au père, comme le sujet au souverain et l'esclave au maître : d'où il résulte que le père ne peut pas commettre d'injustice envers son enfant.

On devine que Hobbes, dont la doctrine n'est qu'un esclavage universel, ne sera pas l'adversaire de l'esclavage proprement

dit (1). Il est vrai qu'il ne le fait pas reposer, comme Aristote, sur l'inégalité naturelle des hommes ; car il n'admet pas cette inégalité. Tous les hommes sont égaux dans l'état de nature ; mais il tire la justice de l'esclavage d'un pacte particulier : théorie qu'Aristote lui-même avait combattue, et dont il avait fait voir la profonde injustice, puisque aucune convention ne peut faire qu'un homme devienne « l'homme d'un autre homme ». Mais une telle convention n'embarrasse pas Hobbes le moins du monde. Elle a lieu, selon lui, quand un prisonnier de guerre, en échange de la vie que le vainqueur pouvait lui ôter et lui laisse, promet une obéissance absolue : or celui qui se livre ainsi est obligé à tout sans restriction, puisqu'il accepte à l'avance, et sans rien excepter, tout ce qu'il plaira à son maître de lui ordonner. Il est vrai que si le maître le retient en captivité et ne lui laisse pas la liberté corporelle, il n'y a pas de pacte entre le maître et l'esclave, et celui-ci peut s'enfuir et égorger son maître en toute justice ; restriction assez peu justifiable, il semble, dans le système de l'auteur. Mais quand l'esclave a la liberté corporelle, il est engagé à tout envers son maître, et celui-ci a une domination absolue sur celui-là. Il peut dire de son esclave, comme de toutes choses : *Cela* m'appartient ; il peut le vendre et le léguer par testament. Bien plus, il n'a aucune obligation envers lui ; car celui-ci a soumis sa volonté tout entière, et tout ce que le maître fait, il est supposé le faire du consentement de son esclave ; et l'on ne peut faire une injure à celui qui est content de la recevoir.

Mais tout ce système serait vain, si à côté de la puissance publique, qui doit pouvoir tout pour tout protéger, il s'en rencontrait une autre qui lui fixât à chaque pas des limites et se réservât, en une multitude de choses, le droit de ne pas obéir, et même le droit de commander. D'un autre côté, ne peut-on pas craindre, en accordant une autorité sans limites à

(1) *De cive*, *Imp.*, c., IX.

l'État, de manquer à la soumission due à une plus auguste puissance, celle de Dieu, et, par respect des lois humaines, de violer les lois divines? Quels sont les fondements, les rapports et les limites de ces deux autorités? Le moyen âge avait résolu ce problème en faveur du pouvoir spirituel. Plus tard, on avait séparé les deux puissances et attribué à l'une et à l'autre un empire à peu près égal. Hobbes les réunit de nouveau sur une seule tête : mais c'est au pouvoir séculier qu'il accorde la dictature universelle et la souveraineté religieuse.

Hobbes reconnaît un règne de Dieu (1) fondé comme l'État sur la toute-puissance du maître et la crainte des sujets. Comme tout roi, Dieu doit être honoré, et cet honneur rendu à Dieu est ou naturel ou prophétique, selon qu'il est fondé sur la seule raison ou sur la révélation expresse de Dieu. Ce culte se compose d'opinions que l'on a sur la nature de Dieu, et de cérémonies par lesquelles on exprime ses sentiments pour lui. Or il est évident qu'il faut une puissance qui fixe et ces opinions et ces cérémonies. Dans l'état de nature, c'était à chaque individu de se fixer à lui-même ses idées sur Dieu et de choisir les moyens dont il voulait l'honorer. Mais l'individu ayant abandonné à l'État le droit absolu de régler ses actions et ses opinions, l'État est ainsi devenu le juge du culte naturel ; et jusque-là, la puissance séculière est souveraine au spirituel comme au temporel. En est-il de même pour le culte prophétique, celui qui dérive de la parole même de Dieu ? Ne faut-il pas une autorité particulière instituée par Dieu pour décider des choses sacrées ? Ce pouvoir, c'est l'Église. Mais l'Église n'est pas seulement une réunion de fidèles qui ont la même foi ; c'est une réunion dans un lieu déterminé, dans un temps déterminé, établie par une volonté déterminée. Nulle assemblée de personnes, même chrétiennes, ne forme une Église chrétienne, si la convocation n'en est pas légitime ; car ce

(1) *De civ.*, *Relig.*, c. XV.

n'est alors qu'une multitude confuse, et non pas un corps ayant droit de décider légitimement. Or il n'y a de convocation légitime que celle qui émane du souverain. C'est lui seul qui d'une multitude peut faire une assemblée régulière, une Église. De plus, la communauté des sentiments ne suffit pas pour faire une seule Église de plusieurs nations. Chaque nation est elle-même une Église, et l'Église chrétienne n'est autre chose que la république chrétienne. D'où il est facile de conclure que le souverain de la république est le souverain de l'Église. Or le souverain de l'Église décide de toutes les matières spirituelles. Donc le prince décide aussi de toutes ces matières. Ainsi se réunissent sur une seule tête tous les pouvoirs matériels et moraux dont a besoin une société. Ainsi s'accomplit l'unité absolue du pouvoir, et la consécration de toutes les forces par la plus grande de toutes les forces, la force religieuse. Mais par là aussi, disons-le, se prépare sa ruine ; car cet excès d'autorité est au-dessus de la nature humaine ; elle n'en est pas capable, non plus que de l'excès de soumission à laquelle on condamne la société. En mettant entre les mains du pouvoir l'arme de l'oppression religieuse, on met entre les mains de la révolte l'arme non moins puissante de la foi opprimée. Rien n'est plus dangereux pour l'extrême force que l'extrême faiblesse ; car celle-ci n'a plus rien à perdre et tout à gagner.

DISCUSSION DE LA MORALE ET DE LA POLITIQUE DE HOBBES. — Une réfutation en règle de la doctrine de Hobbes dépasserait les limites de cet ouvrage ; et d'ailleurs elle a été souvent faite, et en Angleterre, du temps même de Hobbes, par d'excellents philosophes, et, de nos jours en France, par des philosophes illustres auxquelles nous renvoyons nos lecteurs (1).

(1) Voici les principales réfutations faites en Angleterre au XVII[e] siècle : Cudworth, *a Treatise concerning eternal and immutable morality*. London, 1730, trad. latine de Mosheim, Leyde, 1773 ; Cumberland, *De legibus naturæ disquisitio*, Londres, 1672, trad franç. par Barbeyrac. Amsterdam, 1774 ; et surtout Clarke, *Discours sur les devoirs immuables de la religion naturelle*, traduct. française de Ricotier, Amsterdam, 1746. — Bayle, dans son dictionnaire (art. *Hobbes*) cite une réfutation très forte, dit-il, par un auteur absolument in-

Remontons au principe qui sert de fondement au système politique de Hobbes. Tout le détail de sa théorie n'est, en effet, que l'application plus ou moins rigoureuse de ce principe. Hobbes, on l'a vu, s'en sert invariablement pour trancher tous les débats. Quel est ce principe ? C'est que l'homme, dans l'état de nature, a un pouvoir absolu sur toutes choses. Un tel principe est-il vrai ?

Qu'est-ce d'abord que cet état de nature ? Inutile de supposer qu'il ait existé primitivement dans l'histoire. En fait, les nations diverses, ne reconnaissant point au-dessus d'elles une autorité commune qui règle pacifiquement leurs différends, sont les unes vis-à-vis des autres dans l'état de nature. Quant aux individus, il n'est pas impossible qu'ils se trouvent parfois dans le même état : c'est ce qui arriverait, par exemple, comme le dit Locke, si un Anglais et un Français se rencontraient dans une île déserte. Il est donc permis de considérer les hommes abstraitement, en dehors des lois civiles, c'est-à-dire dans l'état de nature, et de se demander quels sont, en pareil cas, les rapports qui existent entre eux.

Or, dans cette condition, j'ai, suivant Hobbes, le pouvoir absolu sur toute chose, parce que j'ai le droit absolu de me conserver, et que je suis le seul juge des moyens à prendre pour assurer ma conservation. S'il en est ainsi, n'est-il pas vrai que mon pouvoir sur les choses aura pour limite et pour mesure ce droit même de conservation ? Et si je n'ai pas besoin de tout pour me conserver, n'est-il pas évident que je n'aurai pas droit sur tout ? La question revient donc à celle-ci : « Tout est-il nécessaire à ma conservation ? »

connu ; Galeottes Karsbergins, apud Beckerum, *De scriptis adespotis*, — En France, au XIX[e] siècle, Victor Cousin (*Philosophie sensualiste*) leçons VII, VIII, IX) et Th. Jouffroy (*Cours de droit naturel*, leçons XI et XII). ont donné une réfutation complète et profonde des doctrines de Hobbes, non seulement au point de vue moral, mais encore au point de vue politique. Citons aussi en Allemagne : Feuerbach. *Anti-Hobbes oder über die Grenzen der höchsten Gewalt*, Giessen, 1797 ; Buchholz, *Anti-Leviathan oder über das Verhältniss der Moral zür aüssern Recht und der Politik* ; Goett., 1807.

La poser, c'est la résoudre. J'ai besoin, pour me conserver, d'une certaine quantité de productions de la terre, mais je n'ai pas besoin de liqueurs fortes ou de parfums. Autre chose est le besoin de conservation, autre chose le besoin de *jouissance*. Le nécessaire et le superflu ne se confondent pas plus que l'amour de l'*être* et l'amour du *bien-être*. Qu'on étende, tant qu'on le voudra, la limite du nécessaire, toujours est-il qu'il y a une. La jouissance est tellement différente de la conservation que l'une est souvent en contradiction avec l'autre. Le développement excessif de la vie matérielle nuit à cette vie même : le trop de nourriture, le trop de boisson, la débauche, etc., font tort à la santé. Par conséquent, tout ne m'est pas indispensable, et, si je n'ai droit qu'à l'indispensable, je ne puis prendre du superflu pour moi aux dépens du nécessaire d'autrui.

Mais est-il vrai que, même pour me conserver, j'aie un droit absolu sur tout, et que je puisse toujours, par la force, ou tel autre moyen, m'emparer de ce qui m'est nécessaire ? Il y a des cas extrêmes, exceptionnels, où l'on peut hésiter. Cicéron en cite plusieurs dans son *De officiis*. Deux hommes, par exemple, sont à la mer, ils vont périr ; une planche unique est à leur portée ; si l'un des deux parvient à s'en saisir, il pourra être sauvé ; mais qui l'aura ? Les droits des concurrents étant ici égaux, il reste que la force décide, à moins que l'esprit de dévouement n'intervienne. Mais c'est là un cas extraordinaire et hypothétique. Dans la réalité, il arrive d'ordinaire que l'objet utile à notre conservation se trouve approprié. La planche dont nous venons de parler n'appartenait pas, avant ce conflit imaginaire, à l'un plutôt qu'à l'autre. Mais généralement il n'en va pas de même des biens de la nature. Le travail les a transformés en *propriétés*. Heureux, à coup sûr, ceux qui, en travaillant, ont pu les acquérir ! C'est une chance, pour eux, d'être venus plus tôt, et d'avoir trouvé des biens disponibles. Mais y a-t-il là matière aux revendications socialistes ? Ai-je le droit de réclamer ma part de richesses

que le travail a appropriées et qui, par le travail, sont devenues la chose *personnelle* de quelqu'un ? Si je n'en ai pas le droit, je n'ai pas non plus celui de dépouiller mon semblable, ni de le tuer pour le dépouiller, ni de lui ravir sa femme ou ses enfants, ni de lui soustraire rien de ce qui est à lui. Je ne puis pas davantage le tromper ou violenter sa conscience. Pourquoi ? parce qu'il a le droit d'être *lui*, comme j'ai celui d'être *moi*. Sa destinée n'a pas moins de valeur que la mienne. Je ne puis donc en faire mon instrument, ma chose. Mon droit de conservation est limité par le sien. Que cette limite ne soit pas toujours facile à définir, qu'il y ait une sorte de terrain mixte où se rencontrent des prétentions opposées, invoquant chacune des titres respectables, qu'enfin on reconnaisse des cas litigieux où, le droit balançant le droit, la force soit appelée à décider, nous le voulons bien ; mais, hors de là, il y a des limites nettes, certaines, qui circonscrivent le domaine de mes droits et le domaine des droits d'autrui.

Si donc un autre m'attaque dans l'exercice de ces droits, que je possède incontestablement, je puis me défendre et répondre à la force par la force. C'est le droit de *légitime défense.* Mais ce droit n'a-t-il pas lui-même des limites ? Accordons à Hobbes que, si quelqu'un nous attaque, il nous est permis de nous défendre par tous les moyens, et que nous pouvons aller jusqu'à tuer un voleur qui fond sur nous : 1° parce qu'il est légitime de défendre ses biens ; 2° parce qu'on ne peut prévoir si les intentions de l'adversaire sont ou ne sont pas homicides : encore est-il que ce droit a d'autres limites, et que, si nous avons réussi à désarmer notre agresseur, à le rendre impuissant, l'humanité doit à son tour intervenir et nous empêcher d'abuser de notre victoire. L'homme, quoi qu'en dise Hobbes, n'est pas l'ennemi-né de l'homme : mais il y a en lui pour ses semblables des sentiments naturels de fraternité et de pitié. S'il en était autrement, est-ce que tout ne serait pas permis à la guerre ? On pourrait sans remords scalper, empoisonner,

brûler ses ennemis. Tout le monde croit pourtant qu'il y a un droit de la guerre; que la guerre est, sans doute, rendue nécessaire par l'état de nature où vivent les nations les unes vis-à-vis des autres, et par l'absence d'arbitre commun ; mais enfin, même à la guerre, certaines choses sont permises et certaines autres défendues, l'humanité devant apporter un tempérament et une limite au droit de la défense.

Ainsi, le pouvoir absolu que Hobbes nous attribue primitivement se trouve, après tout, assez restreint. D'abord il est borné aux choses nécessaires à notre conservation; puis, même dans ce champ circonscrit, tout ce qui se trouve antérieurement approprié lui échappe, et le recours à la force n'est permis que dans le cas de légitime défense, c'est-à-dire quand il s'agit de conserver nos biens propres ; enfin, même dans ce cas, il y a une limite que nous ne pouvons franchir, et que l'humanité nous enjoint de respecter. Nous n'avons donc pas, dans l'état de nature, le pouvoir absolu dont nous gratifie Hobbes. Par conséquent, nous ne pouvons le transmettre à l'État. Mais, d'autre part, l'État ne le possède point non plus par lui-même; si donc nous ne pouvons abdiquer ce que nous n'avons pas, si, en outre, les personnes au profit desquelles cette abdication aurait lieu n'ont point, antérieurement à cette abdication, ce que Hobbes prétend leur conserver après, c'est-à-dire le pouvoir absolu, l'État n'en peut être saisi. Notre droit, c'est de nous défendre. Par conséquent, nous ne pouvons transmettre à l'Etat que ce droit, et non pas un autre : nous pouvons le lui transmettre, parce que nous le possédons

Mais pourquoi le lui transmettons-nous? Nous avons pour cela deux motifs: d'abord, il faut avouer que, si nous en étions réduits à exercer nous-mêmes le droit de défense, le plus souvent nous n'en aurions pas le pouvoir : il y aurait dans la société une lutte perpétuelle où tout l'avantage serait du côté des forts ou des habiles. Puis, il est difficile d'être bon juge dans sa propre cause. Avec la meilleure foi du monde,

on n'est que trop tenté de se donner raison contre ses adversaires, et d'être partial envers soi-même. D'où il suit que la meilleure garantie des droits de tous est dans l'institution d'un pouvoir tout à la fois *impartial* et *fort*, et ce pouvoir, c'est l'État. L'État est donc une société d'assurance mutuelle. Nous protéger contre les autres, voilà sa raison d'être. S'il nous opprime, il sort de ses attributions. Il doit donc être tout ensemble assez fort pour exercer cette protection qu'il nous doit, et trop faible pour nous opprimer.

Ainsi donc, ce principe de Hobbes, que « tout nous est permis dans l'état de nature », aboutit, quand on l'examine et qu'on en retranche ce qu'il a d'excessif, à une conséquence toute différente de l'absolutisme.

On arrive au même résultat en examinant cet autre principe de Hobbes, dont le précédent est le corollaire, que « la conservation de la vie est le souverain bien ».

En fait, cette assertion est plus que contestable. Si la vie est le souverain bien, pourquoi ces trop fréquents suicides ? Ne témoignent-ils pas que, pour l'homme, certain degré de souffrance paraît pire que la mort ? Hobbes, au surplus, reconnaît lui-même qu'il y a des choses auxquelles nous pouvons préférer la mort, et que, si l'État exige de nous tel sacrifice qui nous coûte plus que celui de notre vie, nous pouvons lui obéir. C'est admettre que l'état civil doit être meilleur que l'état de nature. Sinon, pourquoi passerions-nous de celui-ci à celui-là ? L'état de nature a, certes, les plus graves inconvénients ; la vie sauvage est pleine d'incertitudes et de périls. Toutefois, elle offre aussi certains avantages : l'individu s'y trouve indépendant de toutes les formalités auxquelles nous sommes assujettis ; il ne connaît ni police, ni réglementation, ni contrainte légale ; il agit en toute liberté et se défend comme il lui plaît. Pour compenser la perte d'une partie de cette liberté que le sauvage a gardée tout entière, il faut que l'État nous fasse une condition acceptable. Par conséquent, son pouvoir sera à tout le moins limité

par l'obligation de nous rendre la vie plus agréable qu'elle ne l'est dans l'état de nature.

De plus, le sens dans lequel Hobbes prend le mot *conservation* est arbitrairement restreint. Hobbes, en effet, n'entend par là que la conservation *physique*. Mais l'homme ne vit pas seulement d'une vie matérielle : il a un cœur, une volonté, une intelligence, des facultés enfin qui demandent, elles aussi, à être conservées. Si l'on me violente dans mes affections, dans l'exercice de mon intelligence, dans ma conscience religieuse, dans ma famille, dans la jouissance d'une propriété que je dois à mon travail, mon corps aura beau être intact : la meilleure part de moi-même, de mon être, sera lésée, et la conservation de ma vie physique ne pourra suppléer aux atteintes portées à ma vie morale. L'État doit donc me défendre tout entier ; ce n'est pas seulement mon corps, c'est mon âme aussi qu'il doit protéger contre les agressions, c'est tout ce qui constitue ma personnalité, c'est en un mot ma liberté individuelle. Nous voici revenus, on le voit, à la même conclusion qui est directement opposée à celle de Hobbes.

Mais, dit le théoricien du pouvoir absolu, si l'État est assez fort pour nous protéger, il le sera assez pour nous opprimer. Il n'y a donc pas de remède.

Qu'importe à la question qui nous préoccupe ? Il ne s'agit pas ici de savoir ce qu'il est *possible*, mais ce qu'il est *légitime* que l'État fasse en vertu de son pouvoir. Il en abusera, dites-vous. Soit ! mais est-ce une raison pour que le philosophe justifie cet abus et l'élève à la hauteur d'un droit ?

Théoriquement, il est clair que l'État, pour pouvoir jouer son rôle de protecteur, devra être muni d'une autorité qui, le cas échéant, pourra devenir oppressive. En théorie donc, il n'y a point de garantie contre l'oppression possible de l'État. Si l'on essaye de le tempérer par l'institution d'un autre pouvoir, ou ce pouvoir sera purement moral, comme l'autorité du pape au moyen âge, et il n'aura pas d'efficacité positive ; ou il sera suffisamment fort pour imposer ses décisions, et

alors c'est lui qui sera le souverain. Ainsi posé, le problème politique ressemble à la quadrature du cercle.

Par bonheur, dans la pratique, les choses ne se montrent point sous un aspect aussi tranchant. La pratique résout ce que la théorie déclare insoluble. L'expérience nous montre des transactions, des combinaisons politiques qui mettent en présence le pouvoir de l'État et le pouvoir des individus, et qui les forcent de s'accommoder entre eux. Il y a toujours, à la vérité, une sorte de terrain intermédiaire que l'un et l'autre se disputent, chacun tirant de son côté. Mais ce n'est là que le détail; et, à voir les choses d'ensemble, on peut dire que, dans telle ou telle nation, l'État, très fort pour protéger, a peu de force pour opprimer. Le problème politique s'y trouve donc résolu.

Hobbes, il est vrai, est peu touché de ce qu'on appelle la liberté politique; c'est pour lui la liberté de la cité, non celle de l'individu. L'important, dit-il, c'est que l'individu soit libre, et il l'est si le pouvoir public ne gêne point sa vie privée. L'État monarchique est de tous les États celui qui la gêne le moins.

Relevons tout d'abord cette dernière assertion, qui est au moins étrange. Ni l'histoire de l'antiquité, ni celle des temps modernes ne semblent la confirmer. Les citoyens d'Athènes étaient-ils moins libres dans leur vie privée que les sujets du roi de Perse ? A Lacédémone, dira-t-on, il n'en était pas de même : l'État s'ingérait d'une façon exorbitante dans la vie privée de chaque citoyen. Mais en faut-il conclure que l'État était en ce point tyrannique ? Non ; car le sentiment de la vie privée n'existait point ou n'existait que très peu chez les Lacédémoniens ; ce qui pour nous serait une contrainte odieuse (par exemple, l'institution des banquets publics) ne leur répugnait pas et ne leur semblait pas oppressif. Quant aux États modernes, on ne voit pas que la vie privée soit moins libre en Amérique ou en Suisse qu'à Constantinople. Ainsi l'affirmation de Hobbes est toute gratuite.

Et puis, n'est-ce donc rien que la cité soit libre ? Est-ce qu'en somme l'individu n'est pas libre dans la mesure où l'est la cité ? Si je puis me taxer moi-même ou contribuer au vote de l'impôt, n'aurai-je pas plus de liberté individuelle que si je vivais sous le régime de Louis XIV ou de tel autre monarque absolu ? Et l'impôt une fois voté, qui donne le plus de garantie à mes intérêts privés d'un gouvernement pareil à celui de nos anciens monarques, qui ont presque tous altéré les monnaies, ou d'une administration financière surveillée et contrôlée comme elle l'est dans un État libre ?

Est-ce peu de chose encore, au point de vue de la liberté individuelle, que de pouvoir intervenir dans la confection des lois ? Est-ce peu de participer au gouvernement de soi-même et de ne pas l'abandonner entièrement à une volonté étrangère, c'est-à-dire au hasard ? N'oublions pas combien l'arbitraire monarchique menaçait la liberté individuelle sous l'ancien régime. On voyait, à l'époque de Louis XIV, des malheureux, condamnés à temps aux galères, y rester toute leur vie.

Qu'après cela, certaines monarchies soient plus libres que certaines républiques, nous l'accordons ; mais alors ce sont des monarchies constitutionnelles, et Hobbes n'en veut pas entendre parler. Plutôt la république dictatoriale de Cromwell que la monarchie tempérée de Guillaume III ! République ou monarchie, c'est le pouvoir absolu qui paraît nécessaire à Hobbes. Il est absolutiste, non monarchiste, et toute espèce d'État libéral, que ce soit une monarchie ou une république, est l'objet de ses attaques.

C'est une chimère, suivant lui, que de chercher des garanties contre le pouvoir absolu. Cependant si, dans un État monarchique, la puissance du prince est limitée par celle d'une aristocratie, par l'institution d'une Chambre des pairs, ces deux autorités se contiendront l'une l'autre. Mais ce n'est pas tout : on peut les contenir l'une et l'autre par un troisième pouvoir, qui sera une Chambre populaire, dont l'ori-

gine sera, soit le suffrage restreint, soit, si tout le monde acquiert le droit de participer au vote, le suffrage universel. Qui peut nier que, dans un pareil gouvernement, la force publique ne soit sérieusement, efficacement contrôlée et tempérée ?

Toutefois, en faisant intervenir la souveraineté populaire, il est permis de se demander si, quelles que soient les conditions où elle s'exerce, elle est susceptible à son tour d'être contenue, et s'il existe des garanties contre le despotisme qui en peut sortir.

On dit, il est vrai, que le peuple ne se fait point de tort à lui-même et ne s'opprime point lui-même. A la bonne heure, si la volonté populaire était unanime, et encore devrait-on faire remarquer que, à un point de vue élevé, un peuple, comme un individu, se fait tort à lui-même quand il n'observe point ses devoirs. Mais tant s'en faut que tous les citoyens aient une seule volonté ! Toujours ils se divisent. Il y a la majorité d'une part ; de l'autre, la minorité ; et la majorité, étant souveraine, peut devenir oppressive.

Quel sera le moyen, sinon d'empêcher, au moins d'atténuer le despotisme possible de la majorité ? C'est, selon nous, la liberté de la pensée, et, par conséquent, la liberté de la presse. La presse est le pouvoir moral qui défend la minorité contre les entreprises de la majorité. Elle défend donc tout le monde ; car quel est l'homme qui, sur un point donné, ne fasse pas partie de la minorité ? Telle personne est, en politique, dans les rangs du plus grand nombre, qui se trouve dans les rangs du plus petit en matière religieuse, ou philosophique, ou industrielle. Ainsi, c'est nous tous qui sommes protégés par la presse ; c'est nous tous qu'elle sauvegarde contre l'oppression, qu'elle défend dans notre personnalité. Son rôle est donc éminemment protecteur, et non seulement elle protège la minorité dans sa liberté de penser, mais, en lui donnant l'espérance de faire triompher un jour ses idées, elle protège la majorité contre de secrètes colères, amassées en silence et finissant par une soudaine explosion.

La presse est un pouvoir moral, sans force effective et matérielle. Voilà précisément ce qui lui permet d'être une garantie pour la minorité. Car la minorité ne peut être défendue par un pouvoir matériel sans s'insurger du même coup contre la majorité et de ce conflit naîtrait une situation anarchique. La presse n'est donc pas, ne peut être un instrument de l'État, un ressort administratif dont la force publique doive diriger le jeu. Elle représente, c'est son honneur, ce qui, hors de l'État, constitue l'homme moral, la personnalité, la conscience.

Mais quoi ! objectera-t-on, la presse ne peut pas être absolument libre. Il lui faut des lois, et ces lois, qui les fera ? La majorité. La majorité est donc la maîtresse de supprimer la seule garantie qui soit laissée à la minorité.

Cette objection n'a qu'une valeur théorique ; dans la réalité, quelque restrictive que soit la législation édictée sur la presse par la majorité, le plus petit nombre trouve toujours quelque moyen de faire entendre sa voix. L'oppression du plus grand nombre n'est jamais absolue. Aux États-Unis, c'était d'abord la minorité qui voulait abolir l'esclavage ; en vain essaya-t-on de la réduire au silence, elle finit par devenir la majorité. Chez nous, d'ailleurs, faut-il remonter si haut pour trouver le temps où les livres étaient censurés, publiquement brûlés, où l'on bannissait l'*Émile* de Rousseau, où les écrits de Voltaire étaient poursuivis ? On sait pourtant quel a été le succès final de ces stériles persécutions. D'ailleurs, même sous les monarques les plus puissants, le bon plaisir royal n'avait pas toute licence, et ne pouvait, sans aucune réserve, braver l'opinion publique.

A plus forte raison, dans notre société actuelle, les minorités ne doivent-elles jamais désespérer ni du présent, ni de l'avenir. Si leur cause est juste, qu'elles se gardent seulement de la compromettre par leurs violences ; car ce sont les violences des minorités qui amènent et, aux yeux de la foule, justifient l'oppression des majorités. Que les minorités soient

donc pacifiques et sages. Leur plus grande chance de réussir est là. Quant à chercher des garanties absolues, c'est ce qui est impossible ; mais nous pouvons assurer à la liberté des garanties relatives, dont la meilleure est peut-être la sagesse de la minorité et le respect de tous pour la loi.

CHAPITRE II

ANGLETERRE

LOCKE

Filmer. Théorie du patriarcat. — Milton. Ses écrits politiques, ses vues sur la liberté de la presse et la liberté religieuse. — Harrington. *Aphorismes, Oceana.* — Algernon Sydney, prédécesseur de Locke. Ses *Discours sur le gouvernement.* Réfutation de Filmer. — Locke. Sa théorie de l'état de nature. Loi naturelle. Droit de défense et droit de punir. Théorie de la propriété. — De l'esclavage. — Du pouvoir paternel. — Établissement de la société civile. Des trois pouvoirs. — Théorie du consentement exprès et du consentement tacite. — Discussion contre la monarchie absolue. — Du pouvoir législatif. Sa souveraineté. Ses limites. — Rapports du pouvoir exécutif et du pouvoir législatif. — De la prérogative royale. — Théorie du droit d'insurrection. Appréciation de la politique de Locke. — Les écrivains politiques en Angleterre, au XVIIIe siècle : Bolingbroke, Swift, Lettres de Junius, Edm. Burke.

Hobbes est le plus célèbre des défenseurs qu'ait eus en Angleterre, au XVIIe siècle, le pouvoir absolu ; il est le seul qui compte parmi les philosophes ; mais il n'est pas le seul dans l'histoire. D'autres ont pris part aux débats et aux polémiques de leur temps ; mais de leurs écrits, il reste peu de chose pour l'histoire de la science. On devra signaler cependant un écrivain oublié aujourd'hui, mais qui a le mérite d'avoir présenté sous une forme personnelle et originale le système du pouvoir absolu. Je veux parler du chevalier Filmer, l'auteur du *Patriarca* (1680), ouvrage qui eut à cette époque un assez grand retentissement. L'illustre Algernon Sydney, réfugié alors en Hollande, le réfuta longuement dans ses *Discours sur*

le gouvernement. Locke, dans son *Essai sur le gouvernement civil*, paraît plus préoccupé de Filmer que de Hobbes (1). Enfin J.-J. Rousseau lui-même, un siècle après, fait une allusion ironique aux doctrines du chevalier Filmer dans un passage curieux du *Contrat social* (2).

Le chevalier Filmer. — La doctrine du chevalier Filmer est celle dont nous avons vu la réfutation anticipée dans le jésuite Suarez (3). Cette doctrine, c'est que le pouvoir politique a son origine en Adam. Le premier homme a été le premier souverain. Le pouvoir a dû se transmettre ensuite héréditairement de génération en génération, et s'est partagé entre les différents rois de la terre, qui doivent être considérés comme les successeurs d'Adam et de Noé. Telle est la bizarre fiction de Filmer; fiction qui, toute ridicule qu'elle paraît, est cependant au fond de toute doctrine monarchique qui ne veut pas reposer sur le consentement du peuple. Pour qu'il y ait un droit divin du monarque sur ses sujets, il faut que le monarque reçoive son pouvoir de l'hérédité. S'il vient un moment où l'on voit commencer le pouvoir royal, il faut toujours en revenir, soit à la force, soit à l'élection. Or aucun de ces principes ne peut fonder un pouvoir inviolable et absolument irresponsable. Vient-il de la force, la force peut le détruire vient-il du peuple, celui qui l'a établi peut le renverser, ou tout au moins le corriger, ou enfin faire ses conditions. Il faut donc que l'on assimile le pouvoir royal au pouvoir paternel; mais, pour que ce rapprochement soit autre chose qu'une métaphore, on est forcé de remonter jusqu'au temps où la monarchie se confondait réellement avec la paternité, c'est-à-dire aux patriarches, et enfin jusqu'à Adam. En effet, la

(1) Il avait même composé un traité expressément dirigé contre Filmer. Voy. plus loin p. 199.

(2) « Je n'ai rien dit du roi Adam, ni de l'empereur Noé ;... j'espère qu'on me saura gré de cette modération. Car, descendant directement de l'un de ces princes, et peut-être de la branche aînée, que sais-je si par la vérification des titres je ne me trouverais point le légitime roi du genre humain ? » (*Cont. soc.*, l. I, c. II.)

(3) Voy. plus haut, même tome, p. 186.

doctrine du droit divin ne suffit pas à établir absolument la supériorité du gouvernement monarchique sur tout autre ; car le droit divin, nous l'avons vu, autorise tous les gouvernements une fois qu'ils sont établis. Mais, en rattachant le droit du roi au droit du père de famille, on fonde la souveraineté sur la nature même, et on exclut de la sanction divine tout gouvernement qui ne repose pas sur l'hérédité (1).

Milton. — En face des partisans du pouvoir absolu, adversaires déclarés de la Révolution, signalons maintenant les écrivains du parti contraire, les défenseurs du droit des peuples contre le droit des rois. Nous retrouvons chez eux la trace des doctrines démocratiques du xvie siècle. C'est de Junius Brutus, de Knox, de Buchanan que dérivent manifestement les publicistes républicains ou libéraux qui, soit en 1640, soit en 1688, ont pris le parti de la révolution contre les Stuarts; les uns, comme Milton, Harrington et Sydney, placés au point de vue républicain ; les autres, comme Locke, se contentant de la monarchie tempérée. Locke est le philosophe du libéralisme, comme Hobbes est le philosophe de l'école opposée.

Milton (2) est un républicain, et un républicain chrétien : pour lui, le règne de la liberté et de l'égalité se confond avec le règne du Christ : « Quelle forme de gouvernement, dit-il, se rapproche davantage des préceptes du Christ qu'une libre république? Les gouvernants sont là les continuels serviteurs du peuple... Un roi au contraire veut être adoré comme un demi-dieu. » Mais les républicains du xviie siècle n'étaient pas, ainsi que ceux du nôtre, partisans d'un droit de suffrage illimité. Milton combat le suffrage universel, comme le ferait aujourd'hui le parti conservateur : « Si l'on

(1) Voir plus loin (pp. 193 et 194) l'analyse de Filmer et l'indication de ses écrits dans la réfutation d'Alg. Sydney.

(2) Sur les *Ecrits politiques de Milton*, voy. l'excellente et instructive monographie de M. A. Geffroy (Paris, 1848), à laquelle nous empruntons tous les textes cités ici. — Art. *Milton* (Allibone's *Dictionary of english Literatur*). — Masson, *Life of Milton with the history of his time*, 6 vol. ; London, 1880.

donne à tous le droit de nommer tout le monde, ce ne sera plus la sagesse ni l'autorité, mais la turbulence et la gloutonnerie qui élèveront à la dignité de sénateurs les habitués des tavernes de village (1) ». Le système politique de Milton, tout républicain qu'il fût, n'était guère libéral. C'était le système des Indépendants : parlement à vie ou sénat nommé par l'armée, plus un grand conseil nommé par les villes. C'était au fond une oligarchie militaire, instrument facile entre les mains d'un despote. Milton d'ailleurs partageait toutes les passions politiques de son parti : et ce fut lui qui fut chargé de défendre sa cause, lorsque la mort de Charles I[er] eut soulevé de toutes parts l'indignation des royalistes. Il le fit d'abord dans son *Iconoclaste*, écrit en réponse à l'*Image royale* (Εἰκὼν βασιλική), pamphlet attribué, à Charles I[er] qui avait ému toute l'Angleterre : « Je veux, disait-il, pour l'amour des personnes simples qui croient les monarques animés d'un souffle différent de celui des autres mortels, relever, au nom de la république et de la liberté, le gant jeté dans l'arène, quoique ce soit le gant d'un roi. » Il le fit encore, dans sa réponse à Saumaise. Celui-ci avait écrit une *Défense du roi* ; Milton répondit par sa *Première défense du peuple anglais*, 1651 (2), où il soutient énergiquement le droit du régicide ; enfin, il écrivit plus tard une *Seconde défense de la nation anglaise* en réponse à l'*Apologie pour le feu roi* (3), écrit par un inconnu pamphlétaire, John Rowland. Ce ne sont là que des écrits polémiques. Si l'on veut connaître les doctrines positives de Milton, il faut les chercher dans son écrit de la *Responsabilité des rois et*

(1) Promesses et faits, exécution d'une république libre.

(2) Hobbes méprisait autant l'un que l'autre. — On cite encore au XVII[e] siècle en Angleterre plusieurs écrits en faveur du régicide, entre autres le suivant : « Traicté politique composé par William Allen, Anglois, et traduit nouvellement en françois, où il est prouvé par l'exemple de Moyse, et par d'autres tirés hors de l'Escriture que tuer un tyran (titulo vel exercitio) n'est pas un meurtre. *Lugduni, anno MDCLVIII*, in-12.

(3) Si l'on veut une liste exacte de tout ce qui a été écrit pour ou contre le roi à cette époque, il faut consulter la notice bibliographique donnée par M. Geffroy. (Ouv. cité *Appendice*, p. 229).

des magistrats, 1648 ; mais on n'y trouvera rien qui ne se rencontre déjà dans les écrits politiques du XVI[e] siècle.

Si Milton n'avait fait que reproduire dans ses pamphlets, soit les lieux communs des écoles démocratiques, soit les rêveries de la secte des indépendants, il ne mériterait pas un rang très élevé dans la science politique. Mais il dépasse de beaucoup son temps par les vues libérales et toutes modernes qu'il professe sur deux grandes questions, trop sacrifiées alors par les partis, la question de la liberté de la presse et celle de la liberté religieuse. Sur ces deux questions, Milton, et nous le verrons plus tard, Spinoza, sont les deux écrivains de ce siècle qui ont vu le plus juste et le plus loin. Ainsi le génie d'un grand poète et d'un grand métaphysicien avait révélé à l'un et à l'autre ce droit de la pensée, que le vulgaire des publicistes avait oublié.

Les arguments donnés par Milton en faveur de la liberté de la presse sont encore ceux que donne aujourd'hui l'opinion libérale : « Celui qui tue un homme tue un être raisonnable ; mais celui qui détruit un bon livre anéantit la raison elle-même, et la propre représentation de la Divinité (1)... » « La censure n'est pas seulement un outrage fait à la dignité humaine ; c'est une invention complètement inutile, qui n'atteint pas son but ; elle veut préserver les esprits et les cœurs du contact de l'immoralité ; mais elle ignore que l'aspect du mal nous en inspire le dégoût, ou même souvent nous fournit des armes contre lui ; que de la fatale pomme se sont élancés en même temps, comme deux jumeaux, le bien et le mal, qu'ils croissent ensemble et que nous n'arrivons pas à l'un si nous ne connaissons pas l'autre... Si l'on craint tant la contagion, il faut renoncer à toute critique, supprimer la Bible même, comme font les papistes... Non, non, lords et communes ! il ne faut pas emprisonner les esprits ; les temps sont venus de parler et d'écrire librement sur toutes les matières de public.

(1) *Areopagetica* (1644).

Dussent les vents de toutes les doctrines souffler à la fois sur la terre, la vérité est en campagne, laissez-la lutter avec l'erreur. Qui a jamais vu que, dans un combat libre et ouvert, la vérité fût vaincue (1). »

Milton a défendu la liberté religieuse avec autant de force et de talent que la liberté de la pensée (2). Ces deux questions d'ailleurs sont étroitement liées. Milton soutient la doctrine, aujourd'hui si populaire, de la séparation de l'Église et de l'État. Suivant lui, l'Église elle-même n'a pas le droit d'intervenir dans le choix de nos croyances : comment l'État le pourrait-il ? La première autorité religieuse, ce n'est pas l'Église, c'est l'Écriture, et l'Écriture interprétée par la conscience. Le vrai *hérétique* n'est pas celui qui suit l'Écriture telle qu'il la comprend, mais celui qui s'attache à l'Église, sans tenir compte du jugement de sa propre conscience. Le christianisme est d'essence absolument spirituelle ; c'est l'avilir que de le subordonner non seulement au joug, mais même à la protection de l'État. De quel droit et en vertu de quel principe l'État pourrait-il juger des opinions ? Non seulement Milton refuse à l'État le droit d'intervenir dans les croyances ; il lui refuse également l'accès dans l'organisation de la société religieuse, dans l'ordonnance des cérémonies, etc. En un mot, Milton semble entendre dans le sens le plus large la séparation du spirituel et du temporel. On ne voit pas cependant clairement, par son traité, s'il admettait le papisme à participer à cette liberté religieuse qu'il réclamait pour toutes les formes du culte protestant.

HARRINGTON. — Quelques mots suffiront sur un autre écrivain politique, du même parti que Milton, comme lui appartenant au parti républicain indépendant, esprit plus bizarre qu'original, mais qui n'est pas sans quelque valeur : c'est

(1) L'écrit de Milton nous intéresse particulièrement comme ayant été lié à notre Révolution. Mirabeau, en 1788, l'a traduit et l'a publié en l'abrégeant.

(2) *Of civil power in ecclesiastical causes*, lettre adressée au Long Parlement, 1657. Voir Geffroy, p. 175.

Harrington. On trouve dans ses *Aphorismes politiques* deux idées dignes d'intérêt. La première, c'est que le pouvoir politique doit suivre la propriété. Là où la moitié des terres ou des biens en général est entre les mains d'un seul, l'État doit être monarchique ; entre les mains de plusieurs, aristocratique ; entre les mains de tous, démocratique : loi parfaitement justifiée par l'expérience et par l'histoire. La seconde idée remarquable que je rencontre chez Harrington, c'est la théorie des contre-poids, fort peu connue jusque-là. Selon lui, la liberté est impossible sans deux assemblées : « Une assemblée du peuple sans sénat ne peut être sage. Un sénat sans assemblée du peuple est susceptible d'intérêts particuliers et ne sera pas honnête. Le sénat et l'assemblée du peuple une fois constitués dans toutes les règles, le reste de la république se constituera de lui-même (1). »

Le principal ouvrage d'Harrington est son *Oceana*, qui n'est guère connue que par le mot célèbre de Montesquieu : « Il a bâti Chalcédoine en ayant Byzance devant les yeux (2) ». Dans cet ouvrage, imité de l'*Utopie* de Thomas Morus, Harrington développe le principe posé dans les *Aphorismes*. Il fait reposer l'ordre social sur la propriété. La première de ses lois est une loi agraire, non pour établir l'égalité des biens, mais pour en régler la distribution. Elle fixait le maximum de revenus en terres à 50,000 fr. La propriété dominait ainsi dans les élections et assurait le pouvoir aux classes moyennes. Le gouvernement se composait du Sénat, du peuple et des magistrats. Le Sénat avait l'initiative, le peuple la décision, les magistrats l'exécution. Un des traits remarquables de cette conception était l'idée que Harrington se faisait de la religion d'État : « Une république, disait-il, n'est autre chose que la conscience nationale ; or si la conviction particulière de chaque homme produit sa religion particulière, la conscience nationale

(1) *Aphorismes politiques*, c. II, 11, 12, 14 et chap. dernier, 76, 77, 78 (tr. franç., Paris, in-18, an III).
(2) *Esprit des lois*, XI, c. VI

doit produire la religion nationale », c'est donc au peuple à prononcer. Il y aura donc une religion d'État enseignée dans les universités; mais tout autre enseignement sera libre, s'il ne trouble pas l'État (1).

SYDNEY. — Les *Discours sur le gouvernement*, d'Algernon Sydney, sont une réponse au *Patriarche* du chevalier Filmer. Je laisserai de côté dans cet auteur ce qui lui est commun avec tous les écrivains démocratiques, pour insister seulement sur sa forte réfutation du système patriarcal.

Si Dieu eût voulu, dit-il, attacher le droit souverain à une certaine famille, il aurait donné à tous ceux qui en descendent une certaine marque particulière, afin que les peuples pussent les reconnaître (2). Quelle plus grande chimère que de prétendre qu'Adam et les patriarches ont été de véritables rois? Mais il est assez inutile de chercher ce qui s'est passé avant le déluge. Examinons seulement quand a commencé l'autorité royale. L'Écriture nous dit que Nemrod a été le premier roi: et, dès ce premier exemple, la règle de l'hérédité était déjà violée; car Nemrod était le sixième fils de Chus, fils de Cham,

(1) Voy. la *Philosophie anglaise* de Ch. Rémusat, t. I, p. 403. Au nom de Harrington, M. de Rémusat associe celui de Henri Neville, son ami, membre comme lui du club républicain, et auteur du *Plato redivivus*. Cet ouvrage peu connu est un dialogue supposé entre un noble vénitien qui voyage en Angleterre, un médecin et un gentleman anglais. Ce qu'il y a de plus intéressant, c'est la comparaison établie entre l'Angleterre et la France, de laquelle l'auteur conclut qu'en France il y aura tôt ou tard une révolution. Les raisons données en faveur de cette prophétie sont extrêmement remarquables. C'est que toutes les institutions ayant été avilies, il ne reste plus que le despotisme royal qui périra entre les mains d'un prince sans gloire. (*Ibid.* p. 406). — Parmi les utopies du XVIIe siècle, on peut citer encore la singulière allégorie de James Howel, intitulée *la Dendrologie*, (Δενδρολογία, Dodona's grov or the vocal forest, Cambridge, 1645), dans laquelle, sous le nom d'arbres différents, se trouvent dépeints les différents États de l'Europe. L'Angleterre s'appelle *Druina*, la France *Ampelossa*. (Voir Beauverger, *Progrès de la philosophie polit.* p. 151).

(2) *Discours sur le gouvernement*, publiés en 1698, mais écrits avant cette époque, la mort de Sydney étant de 1683.

qui était lui-même le plus jeune fils de Noé. Or, au temps de Nemrod, Chus, Cham, Sem et Noé vivaient encore ; ils avaient tous un droit supérieur au sien. Ainsi, voilà le principe de la légitimité monarchique violé dès l'origine. Mais il y a plus ; l'Écriture elle-même nous dit que l'empire de Nemrod était une usurpation (1). Il ne peut donc sortir de là aucune autorité légitime. Mais que devint ce prétendu droit patriarcal dans la famille de Sem ? Abraham, jusqu'à l'âge de cent ans, n'eut pas d'enfants : il ne régna donc sur personne. A peine eut-il des enfants qu'il les dispersa, les envoyant chercher fortune ailleurs, et laissant son fils Isaac régner sur lui-même, comme un véritable roi stoïcien, jusqu'à la naissance de Jacob et d'Esaü. La supercherie de Jacob vient encore troubler le système de l'auteur. Car si le droit d'aînesse est établi par Dieu, et que l'autorité souveraine y soit attachée, il ne peut pas être changé ; et Isaac ne pouvait conférer le droit de l'aîné au plus jeune, l'homme ne pouvant pas détruire ce que Dieu a établi. Enfin, si Sem, Abraham, Isaac et Jacob étaient les vrais souverains, comment se sont-ils contentés d'un si petit territoire, puisque, selon Filmer, ils devaient être les seigneurs de tout l'univers ?

Même en admettant les principes de l'auteur, on arrive à des conclusions toutes différentes. En effet, si Adam ou Noé ont été rois en qualité de pères, cette puissance a dû être partagée entre leurs enfants, puisque aucun d'eux n'était le père de l'autre. Or la même règle doit avoir lieu pour tous les pères du monde, et par conséquent toutes les familles sont libres dans leurs chefs, jusqu'à ce que ceux-ci conviennent de se dépouiller de leurs droits et de s'associer ensemble pour

(1) *Discours sur le gouv.* sect. 8. L'ouvrage de Filmer dont nous trouvons l'analyse dans Sydney est intitulé : *Patriarca, or the Natural Power of Kings*, Lond., 1680. Filmer est encore l'auteur de plusieurs autres ouvrages : *The Anarchy of a mixed and limited Monarchy*, 1646 ; *Necessity of the absolute Power of all Kings, and in particular of the King of England*, 1648 ; *Original of Gov't against Milton, Hobbes, Grotius, Hutton*, etc., 1652.

établir un gouvernement. En un mot, chaque père de famille est libre : ce qui est tout le contraire de ce que soutiennent les partisans du patriarcat (1).

De deux choses l'une : ou cette royauté paternelle est divisible, ou elle est indivisible (2). Si elle est indivisible, elle doit avoir passé d'Adam à un seul de ses descendants et il n'y a jamais qu'un seul homme dans le monde qui soit le légitime souverain de toute la terre. Mais où est-il, cet héritier légitime? Qui sait si ce n'est pas parmi les Turcs qu'il faut chercher ce patriarche, cet héritier le plus proche d'Adam ou de Noé? Mais *de non apparentibus et de non existentibus est eadem ratio.* Si l'on ne trouve ni l'héritier légitime, ni le plus proche après lui, tous les hommes en général héritent de ce droit solidairement ; tous en obtiennent une partie ; et ce partage de la domination entre tous est ce que j'appelle la liberté. Si au contraire ce pouvoir primitif est divisible, Noé l'a divisé entre ses trois fils, qui l'ont divisé entre leurs enfants, et ceux-ci de même indéfiniment, ce qui conduit à cette conséquence que tous les hommes sont frères, et par conséquent égaux.

Filmer reconnaît que tous les rois ne sont pas les pères naturels de leurs sujets. C'est une concession dont il faut lui savoir gré. Mais il ajoute qu'ils sont et doivent être réputés les héritiers légitimes de ces premiers pères. Mais de ce que la qualité de père donne droit à la souveraineté, s'ensuit-il que la qualité de souverain donne droit à celle de père ? Le nom de Père de la patrie, que l'on attribue à d'excellents princes, ne prouve rien ; c'est un terme d'affection, par lequel les peuples ne prétendent pas reconnaître la paternité de leurs chefs, et qui ne s'applique pas de droit à tout prince quel qu'il soit. Si le droit du souverain repose exclusivement sur le droit primitif d'Adam ou de Noé, il ne peut résider dans leurs successeurs qu'en vertu d'une filiation légitime et attestée. Autrement de quel droit les réputerait-on héritiers

(1) *Disc. sur le gouv.* sect. 9.
(2) *Ibid.*, sect. 12.

de ces premiers pères, plutôt que tel autre de leurs sujets (1) ?

En outre, du principe de Filmer naîtraient mille difficultés (2). Premièrement, s'il y a une telle loi, il n'est pas au pouvoir des hommes de la changer ; le temps n'y peut apporter aucune prescription ; tous les gouvernements qui ne sont pas conformes à ce principe sont défectueux par essence, et on peut avec justice les renverser et les détruire. Or on ne connaît, au moins en Europe, aucun gouvernement qui soit établi sur de semblables principes. Il n'y en a donc pas un seul qui ne puisse être légitimement détruit. En second lieu, supposez les généalogies parfaitement fixées, voici un nouvel embarras : quelle règle choisir pour l'hérédité ? Chez quelques peuples, le plus proche héritier est celui qui est le moins éloigné de l'aïeul ; chez d'autres, c'est le moins éloigné du dernier roi ; d'autres admettent le droit de représentation. Enfin la ligne féminine doit-elle concourir avec la ligne masculine ? Ce sont des questions insolubles, Dieu n'ayant donné aucune marque certaine pour reconnaître le véritable héritier.

Filmer se demande ce qui arriverait si le trône devenait vacant faute d'héritier connu, et il accorde aux souverains le droit de choisir à leur gré tels de leurs sujets pour en faire des chefs de famille, c'est-à-dire des pères, qui, à leur tour, en cas de vacance du trône, peuvent conférer l'autorité paternelle ou royale à celui qui leur paraîtra le plus digne. Mais n'est-ce pas se jouer des termes que d'appeler du nom de parternelle une autorité de convention, que le roi de son autorité privée confère à quelques sujets pris au hasard, et que ceux-là à leur tour confèrent à quelqu'un d'entre eux ? comme si le droit paternel pouvait être créé artificiellement par la volonté d'autrui ! Dans ces conditions, le terme de père n'ajoute rien à celui du prince ; et autant recourir purement

(1) *Disc. sur le gouv.* sect. 14.
(2) *Ibid.*, sect. 18.

et simplement à la doctrine du pouvoir absolu, sans la couvrir par un faux semblant de légitimité (1).

Enfin Filmer confirme sa doctrine du droit paternel par le principe du droit divin (2). « Le chef élu par le peuple, dit-il, ne tient pas en réalité son pouvoir du peuple, mais de Dieu. » Mais, si l'on considère comme une œuvre de Dieu l'acte par lequel le peuple établit un roi absolu, pourquoi ne serait-ce pas aussi Dieu qui, par le moyen du peuple, forme toutes les formes de magistrature qui sont parmi les hommes? Tous les magistrats, dans quelque gouvernement que ce soit, sont les ministres de Dieu, et l'on ne peut tirer de là aucun avantage pour un gouvernement en particulier. Si l'on entend, au contraire, par le droit divin, un droit spécial conféré par Dieu à une famille ou à un homme, une commission enfin, on demande où est la marque de cette commission. Cette marque, selon Filmer, c'est la possession même du pouvoir. Car il prétend qu'il ne faut considérer que celui qui a le pouvoir en main, sans rechercher par quel moyen il y est arrivé, succession, élection, donation, ou même usurpation. Mais alors quelle nécessité de recourir au droit paternel et à une prétendue filiation héréditaire?

Filmer demande quand et comment les enfants deviennent libres de la puissance paternelle (3). S'il entend par là l'exemption du respect et de la reconnaissance, on répondra : Jamais ; mais s'il parle seulement de l'exemption du pouvoir absolu, on peut dire que ce pouvoir cesse quand les pères ne peuvent plus en faire usage. Ainsi, lorsqu'il y a plusieurs générations, les enfants ne peuvent obéir à la fois à leur père, à leur aïeul et à leur bisaïeul. D'ailleurs, la nature a établi elle-même cette émancipation, même chez les animaux les plus stupides. La poule quitte ses poussins aussitôt qu'ils sont en âge de chercher la nourriture. La vache laisse son

(1) *Disc. sur le gouv.*, sect. 19.
(2) *Ibid.*, sect. 20.
(3) *Ibid.*, c. II, sect. 4.

veau à lui-même, dès qu'il est en état de paître. Pourquoi en serait-il autrement des hommes ?

Filmer objecte que, si la souveraineté réside dans le peuple, elle ne peut résider que dans le peuple tout entier, et non dans une de ses parties ; par conséquent, il n'y a qu'un seul et même pouvoir dans tous les peuples du monde, et il faut que le genre humain s'assemble pour décider du choix d'un gouvernement. Mais cette objection peut être rétorquée contre le système de Filmer. En effet, puisque la souveraineté n'appartient de droit qu'à un seul homme, comment cette souveraineté a-t-elle pu être divisée comme elle l'a toujours été, et l'est encore? D'ailleurs, en plaçant la souveraineté dans le peuple, on n'entend pas par là le genre humain tout entier, mais un nombre quelconque d'hommes qui jugent à propos de se réunir pour se gouverner par des lois communes. Enfin, si l'usurpation peut établir le droit d'un monarque, pourquoi n'établirait-elle pas le droit d'un peuple ? Mais une telle rétorsion est inutile : car la liberté a été donnée par Dieu à chaque homme en particulier, et non au genre humain en corps (1).

Telles sont les principales objections que Sydney dirige contre le système chimérique de Filmer. Il triomphe sans difficulté de l'hypothèse du patriarcat. Quant à la doctrine de la monarchie absolue, il la combat par des arguments un peu vulgaires et sans nouveauté ; nous les négligerons donc pour nous attacher au vrai philosophe du libéralisme anglais à cette époque, à celui que le XVIIIe siècle a surnommé le sage Locke (2).

LOCKE. — Aucun penseur n'a eu une plus grande influence au XVIIIe siècle que ce philosophe. En métaphysique, son *Essai sur l'entendement humain* a inspiré le *Traité des sensations*

(1) *Disc. sur le gouv.*, sect. 5.

(2) Parmi les écrivains populaires du même temps on peut encore citer Marchamont Nedham : *Discours touchant la supériorité d'un État libre sur le gouvernement monarchique* (1656). Cet ouvrage a été discuté par *John Adams*, l'Américain, dans sa *Défense des constitutions américaines*.

et toute la philosophie empirique et sensualiste du siècle. En religion, son *Traité du christianisme raisonnable* a été l'Évangile de tous les libres penseurs du temps. En pédagogie, son livre de l'*Éducation des enfants* est l'original de l'*Émile*. En politique enfin, son *Essai sur le gouvernement civil* a beaucoup servi à Montesquieu et à Jean-Jacques Rousseau.

Comme le *De cive*, ou le *Leviathan*, l'*Essai sur le gouvernement civil* est à la fois un traité philosophique et un livre de parti. Hobbes écrivait contre la révolution d'Angleterre. Locke écrit pour la défendre et la justifier. Exilé en Hollande sous la restauration des Stuarts, attaché au parti du prince d'Orange, et rentré avec lui en Angleterre, après la révolution de 1688, il a évidemment eu le dessein d'écrire un plaidoyer en faveur de cette révolution ; mais, en même temps, son but est de poser des principes généraux applicables à tous les États et de composer un traité de droit politique.

L'ouvrage de Locke, publié en 1690, se composait de deux traités, dont l'un était une réfutation en règle du système de Filmer, et l'autre une exposition théorique des vrais principes du gouvernement civil. Cette réfutation de Filmer étant postérieure à celle de Sydney, nous la négligerons pour fixer surtout notre attention sur la partie dogmatique de la doctrine de Locke (1).

Hobbes avait le premier imaginé de chercher l'origine de la société civile dans un certain état naturel antérieur à cette

(1) Voici le titre général de l'ouvrage : *Two treatises of government : in the former the false principles of Dr Robert Filmer and his follower, are detected and overthrown : the later is on essay concerning the true origine, extent and end of civil government.* Londres, in-8° 1690. Traduction française de Coste. Amsterdam, in-12 1755. — The Works of John Locke, a new édition, corrected in ten volumes, London, 1823. Œuvres philosophiques de Locke, nouvelle édition revue par M. Thurot, Paris, 1821. — Marion, *J. Locke, sa vie, son œuvre.* — Ch. de Rémusat, *Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke*, vol. II, livre IV.

société. Locke part de la même hypothèse, mais il essaye de la justifier (1).

On demande quand les hommes ont été dans l'état de nature et quand ils en sont sortis. Locke répond avec raison que les hommes sont dans l'état de nature quand ils n'ont point formé de société politique commune. Ainsi les princes et les États indépendants sont entre eux dans l'état de nature : car ils n'ont d'autres lois pour régler leurs rapports que la loi naturelle, ou la loi de la force. Même alliés, les souverains sont encore entre eux dans l'état de nature : car ce n'est pas toute convention qui met fin à l'état de nature, mais une certaine sorte de convention : un Suisse et un Indien qui se rencontrent dans les déserts de l'Amérique peuvent faire entre eux certains pactes sans entrer pour cela dans une même société politique. Ces conventions doivent sans doute être exécutées ; car la sincérité et la fidélité sont des obligations naturelles : mais elles n'ont point détruit l'état de nature. En un mot, l'état de nature est la relation qui existe entre les hommes en tant qu'hommes, abstraction faite de toutes les relations de la société civile. Dans ce sens, l'état de nature n'a jamais cessé et ne cessera jamais ; car tous les hommes sont hommes avant d'être citoyens d'un pays.

L'état de nature n'est donc pas une sorte d'état sauvage, où les hommes n'obéissent qu'à la loi de la force et du besoin. C'est un état qui, pour ne pas avoir de lois civiles et politiques, n'est pas absolument sans lois. Il existe une loi de nature antérieure et supérieure à toutes les lois sociales, commandant aux passions individuelles, et obligatoire pour tous les hommes. Dans cet état primitif, tous, il est vrai, sont libres et égaux ; mais leur liberté ne consiste pas à pouvoir faire tout ce qui leur convient, ni à satisfaire leurs désirs par tous les moyens. Car étant libres et égaux, la loi naturelle leur défend de se détruire et de s'asservir les uns les autres. Ainsi, il y a

(1) *Essais sur le gouvernement civil*, c. 1.

une société naturelle entre les hommes, même avant l'institution de la société civile ; et rien n'est plus différent de l'état de nature selon Hobbes, que l'état de nature selon Locke. D'après le premier, l'homme est affranchi de toute obligation et investi d'un droit universel, qui, l'armant contre les autres hommes, arme également ceux-ci contre lui : tous les principes de la société sont donc l'effet de la convention. Selon Locke, au contraire, ces principes tiennent à la nature même, et il n'y aurait point de société civile, s'il n'y avait d'abord une société naturelle.

Il suit de là que l'état de nature n'est pas l'état de guerre (1). L'un peut exister sans l'autre. L'état de nature existe lorsque les hommes vivent conformément à la raison, sans aucun supérieur sur la terre, qui ait autorité pour juger leurs différends. Mais ce qui produit l'état de guerre, c'est une violence ouverte soit contre la vie, soit contre la liberté d'un autre homme. Or un tel état peut se rencontrer aussi bien dans la société civile que dans l'état de nature. Un voleur qui attaque nuitamment une maison habitée se met en état de guerre avec le propriétaire, et lui donne droit de guerre sur lui. Cet état n'est donc pas essentiel à l'état de nature ; et, par conséquent, il n'est pas plus légitime dans l'état de nature que dans la société civile. Or, chacun ayant le devoir de se conserver a par là même le droit de se préserver de toute attaque, et peut répondre à la force par la force. Il n'est pas même nécessaire que ce soit à ma vie que mon adversaire s'attaque pour que j'aie le droit d'employer la force contre lui : s'il en veut à ma liberté, je dois le repousser de même : car la liberté étant le fondement de tout le reste, celui qui veut me ravir la liberté me prend le tout.

Au droit de défense se rattache le droit de punir (2). Dans l'état de nature, chacun est tenu d'assurer l'exécution des lois de nature, c'est-à-dire de contribuer à la conservation du

(1) *Essais sur le gouv. civ.*, c. II.
(2) *Ibid.*, c. I.

genre humain. Aussi Locke n'hésite-t-il pas à déclarer que tout homme a le droit de protéger l'innocent et de punir le coupable ; car celui qui viole les lois se déclare par là même l'ennemi du genre humain, et par conséquent de chaque homme en particulier. Et ainsi chaque homme est intéressé à punir l'offense et à en exiger la réparation. Mais cette punition, il la doit infliger sans colère, telle que la raison tranquille et la pure conscience la lui dictent naturellement et en proportion de la faute commise. Si l'on doute d'un pareil droit, que l'on explique comment un prince peut faire périr pour un crime commis dans ses États un étranger qui n'est pas soumis à ses lois ; ce ne peut être que du droit de la nature. On peut objecter encore que c'est une chose très déraisonnable que les hommes soient juges dans leur propre cause. Mais c'est là un des inconvénients nécessaires de l'état de nature, et une des causes déterminantes de la société civile.

Parmi les droits naturels qui sont antérieurs à tout établissement politique, et que chaque homme peut défendre contre toute attaque, en vertu du droit de nature, l'un des premiers est le droit de propriété (1).

La théorie de la propriété est un des points les plus neufs et les plus forts du livre de Locke. La question de la propriété avait eu une grande place dans la révolution d'Angleterre ; et c'était en partie au nom de ce droit que la révolution s'était faite. « *Liberty and propriety*, dit Voltaire, voilà la devise des Anglais ; elle vaut bien : Montjoye et Saint-Denis. » Le roi Charles I[er] avait porté atteinte à ces deux principes en voulant établir des taxes sans l'autorité du parlement. C'est la même cause qui amena plus tard la révolution américaine. Ce qui explique en grande partie le caractère précis et déterminé de ces deux révolutions, c'est qu'elles ont eu lieu pour des causes précises. La révolution française, au contraire, semble

(1) *Essais sur le gouv. civ.*, c. IV.

être infinie comme les causes qui l'ont fait naître. Quoi qu'il en soit, la révolution d'Angleterre a été faite en partie au nom du droit de propriété ; c'est pourquoi Hobbes déclare que c'est un droit séditieux. Ainsi, ce principe qui, dans d'autres temps, paraît, et avec raison, le principe conservateur par excellence, a dû se défendre d'être un principe anarchique et subversif.

Si, comme le dit l'Écriture, « Dieu a donné la terre aux fils des hommes », il semble difficile de comprendre comment les personnes particulières peuvent avoir quelque chose en propre. C'est là pourtant ce qui a lieu en fait, et, suivant Locke, ce qui est légitime en droit, sans qu'il soit besoin d'aucun accord particulier fait entre ceux qui possèdent.

Quel est donc le principe par lequel, sans convention aucune, sans l'intervention de l'autorité et de la loi, l'homme devient propriétaire dans la communauté universelle ? Ce principe est le travail. « Encore que la terre et les créatures inférieures soient communes, chacun pourtant a un droit particulier sur sa propre personne. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, nous le pouvons dire, sont son bien propre. Tout ce qu'il a tiré de l'état de nature par sa peine et son industrie appartient à lui seul ; car cette peine et cette industrie étant sa peine et son industrie propre, personne ne saurait avoir droit sur ce qui a été acquis par cette peine et cette industrie, surtout s'il reste aux autres assez de semblables et d'aussi bonnes choses communes. »

Cette dernière restriction est des plus graves, et elle touche aux points les plus délicats de la théorie de la propriété. Mais négligeons-la quant à présent pour démêler le principe nouveau que Locke introduit dans cette matière. Avant lui, je ne vois pas que l'on ait jamais fondé la propriété sur d'autres principes que l'occupation ou la loi. Locke voit plus loin et plus profondément en démêlant dans l'occupation elle-même un fruit du travail. En effet, cueillir un fruit, c'est prendre une peine, c'est faire un effort : c'est un commencement d'indus-

trie ; celui qui a pris cette peine, à l'exclusion de tout autre, a donc la propriété de ce fruit ; il l'a mis hors de l'état commun. Dira-t-on que, pour rendre cette appropriation légitime, il faut le consentement des autres ? Mais en vertu de ce principe aucune appropriation ne serait possible dans l'usage des choses communes. Dans un pâturage commun, l'herbe mangée par mon cheval devient mon bien propre, sans aucun autre accord que celui qui a mis la chose en commun. L'eau qui coule à la fontaine publique est à tous ; mais si j'en ai rempli une cruche, l'eau que j'ai puisée est à moi, sans le consentement de personne : ou autrement l'usage n'en est pas commun.

Ainsi se fait l'appropriation pour les fruits de la terre ; en est-il de même pour la terre elle-même ? Sans aucun doute. Autant je puis ensemencer et labourer d'arpents de terre, autant j'en puis posséder. Par mon travail, je rends ce bien-là mon bien particulier, et je le distingue de ce qui est propre aux autres et commun à tous. Ce droit d'appropriation n'a pas besoin du consentement des autres hommes. Mais la nature, en imposant à l'homme l'obligation de travailler, lui permet par là même, *ipso facto*, de considérer comme sien ce qu'il a modifié, amélioré, utilisé par son travail. Car on ne peut croire que Dieu ait donné la terre à l'homme pour qu'elle reste entre ses mains commune et sans culture, ce qui arriverait si celui qui travaille n'a pas un droit de plus que celui qui ne travaille pas.

D'ailleurs, il est bien évident que c'est le travail qui donne du prix aux choses. C'est Locke qui, avant Adam Smith, a le premier avancé cette doctrine économique, que le principe de la valeur est dans le travail. Comme lui, il estime la richesse des nations par la quantité de travail qu'elles exécutent : « Qu'on fasse différence, dit-il, entre un arpent de terre où on a planté du tabac ou du sucre, ou semé du blé ou de l'orge, et un arpent de la même terre qui est laissé commun, sans propriétaire qui en ait soin, et l'on sera convaincu que les effets du travail font la plus grande partie de la valeur de ce

qui provient des terres. Je pense que la supputation sera bien modeste, si je dis que des productions des terres cultivées neuf dixièmes sont les effets du travail. La conséquence de cette doctrine, c'est que je suis bien de droit propriétaire de la chose que mon travail a créée. Car je puis dire que j'ai créé ce qui sans moi serait absolument inutile. Un champ en friche n'est rien; il ne devient quelque chose que par le travail humain. Il appartient donc de droit à celui qui l'a ensemencé et fécondé. »

Mais ce droit d'appropriation est-il sans limites ? Locke en pose une qui est de la plus grande importance. Je suis propriétaire, dit-il, des choses que j'ai acquises par mon industrie *s'il reste aux autres de semblables et d'aussi bonnes choses communes*. Il ajoute que « si l'on passe les bornes de la modération et que l'on prenne plus de choses qu'on n'en a besoin, on prend ce qui appartient aux autres ». Ainsi, il affirme que, d'après le droit naturel, celui qui, s'appropriant plus de fruits qu'il n'en peut manger, les laisse se corrompre, usurpe la part de son voisin. De même, celui qui, ayant un champ, laisse l'herbe se pourrir et les fruits se perdre, perd par là même la propriété de sa chose; et cette terre, quoique fermée de clôture, doit être considérée comme une terre en friche. Mais si, ayant obtenu par mon travail un très grand nombre de fruits, j'en conserve une part pour moi-même, et que je donne à autrui la part que je ne puis consommer moi-même, je dois être considéré comme en faisant un légitime usage; et si j'échange ces fruits, qui sont corruptibles, contre d'autres objets qui ne le sont pas, je conserve mon droit de propriété sur ces objets, puisque je ne les ai point retirés de l'usage commun.

Locke impose donc deux conditions au droit de propriété : la première, c'est de ne point laisser périr la chose entre ses mains; la seconde, dont il paraît à peine avoir aperçu la gravité, c'est qu'en m'appropriant certaines choses, j'en laisse encore assez pour les autres. Cette condition lui paraît la

chose du monde la plus simple, et il n'y voit aucune difficulté : « En s'appropriant, dit-il, une terre par son travail et par son adresse, on ne fait tort à personne, *puisqu'il en reste toujours assez et d'aussi bonnes et même plus qu'il n'en faut à un homme qui ne se trouve pas pourvu...* Qui, je vous prie, s'imaginera qu'un autre homme lui fait tort en buvant, même à grands traits, de l'eau d'une grande et belle rivière, qui, subsistant toujours tout entière, contient et présente infiniment plus d'eau qu'il ne lui en faut pour étancher sa soif ? *Or, le cas est ici le même; et ce qui est vrai à l'égard de l'eau, l'est aussi à l'égard de la terre.* » Mais l'identité est au contraire très contestable. L'eau du fleuve est indéfinie ; la terre ne l'est pas. En supposant que la terre soit exactement d'une étendue proportionnée au nombre de ses habitants, et qu'en se la partageant, les hommes soient assurés d'avoir chacun de quoi subsister, de quoi cela me sert-il, si, le pays où je nais étant déjà partagé, je ne puis trouver la part qui me revient que dans un pays éloigné, sauvage, en friche, dont je suis séparé par mille obstacles ? Que dans les sociétés nouvelles, en Amérique, par exemple, il y ait en effet plus de terre que d'habitants, et que l'appropriation de l'un puisse ne pas nuire à un autre, je le veux bien. En est-il de même dans les vieilles sociétés ? Tous ceux qui naissent trouvent la terre occupée, et ne peuvent en avoir leur part que par l'héritage ou par l'échange ; or l'héritage n'est pas donné à tous, et n'est qu'un déplacement. Il reste la ressource des émigrations. Mais pour beaucoup, ce n'est que la ressource de la mort. Il n'est donc pas vrai en fait qu'il y ait assez de terre pour tout le monde ; par conséquent, si l'appropriation de la terre n'est légitime qu'à la condition d'en laisser aux autres, autant dire qu'une telle appropriation n'est pas légitime.

Ce serait là un problème sans issue ; et Locke, en voulant limiter le droit de propriété, l'aurait détruit, s'il n'y avait de véritable propriété que la propriété du sol. Car cette propriété étant limitée est par là même exclusive. Mais la pro-

priété a mille formes; et peu importe de ne pas avoir le sol en réalité, si l'on a une valeur égale qui le représente. Or les valeurs qui peuvent être appropriées par l'homme sont véritablement infinies, et croissent incessamment avec l'industrie même de l'homme. Celui qui n'a point de terres ou de maisons peut avoir des marchandises. Celui qui n'a pas de marchandise peut avoir des métaux; et enfin les métaux eux-mêmes, étant en nombre limité, sont multipliés à leur tour par leur représentation en papier. Et si j'ai dans mon portefeuille cent billets de mille francs, je suis aussi riche par le fait que si je possédais une maison de cent mille francs; car ces billets m'offrent à la vérité moins de sécurité, puisqu'ils peuvent être perdus, volés ou dépréciés, mais aussi ils offrent bien plus de commodité, puisque je puis les appliquer immédiatement à mes besoins, et même, si je veux, les échanger contre une maison. Ainsi, par le fait, celui qui s'approprie sur le sol n'empiète point sur le droit des autres, puisqu'il leur reste encore un nombre considérable et même indéfini de choses qu'ils peuvent s'approprier à la condition de travailler. C'est dans ce sens que la restriction apportée par Locke est exacte. Mais si l'on ne considérait que la propriété immobilière, le principe de Locke conduirait tout droit au communisme.

On conteste le principe du travail, et l'on dit: Le travail suppose une matière déjà appropriée, et par conséquent une occupation. Mais je demande ce que c'est que l'occupation, si ce n'est une sorte de travail ? Lorsque Christophe Colomb occupait l'Amérique, n'était-ce pas un travail que cette expédition entreprise avec tant d'audace, de péril et de persévérance ? Si je m'empare d'un fruit, l'acte de le cueillir n'est-il point un travail ? Il l'est si bien qu'il peut devenir une industrie. J'ai beau chercher, je ne vois qu'une seule occupation qui ne serait pas un travail : ce serait celle de l'enfant nouveau-né, qui resterait à la place où sa mère l'aurait déposé à sa venue au monde. Mais si de cette première place il s'avance en se traînant à une place voisine, cette nouvelle

occupation est déjà un commencement de travail, et une conquête de la volonté humaine.

Quel que soit d'ailleurs le vrai principe de la propriété, ce que l'on doit admirer dans Locke, c'est d'avoir établi que ce principe est antérieur à la loi civile, que la loi peut le consacrer et le garantir, mais non le fonder.

On doit s'attendre à rencontrer un adversaire de l'esclavage dans un partisan aussi déclaré du droit de propriété. Ces deux choses se tiennent en effet. Là où nous verrons défendre le principe de l'esclavage, le droit de propriété sera ou abandonné ou mal expliqué et ramené à de faux principes. J'excepte les juristes qui établissent le droit sur le fait, et qui défendent à la fois la propriété et l'esclavage par cette unique raison que l'un et l'autre sont des faits.

Tous les hommes étant libres et égaux dans l'état de nature, aucun n'a de domination naturelle sur un autre homme, encore moins une domination absolue (1). En effet, le premier devoir étant de se conserver, nul n'a droit sur sa propre vie, et ne peut transmettre à un autre ce droit qu'il n'a pas, ni par conséquent lui livrer sa liberté naturelle, seule garantie de sa conservation. Locke fait cependant une exception à ce principe, c'est le pouvoir qu'il accorde sur un criminel, ou sur un prisonnier de guerre; il reconnaît dans ces deux cas le pouvoir absolu du maître, sauf convention. Mais c'est là une concession imprudente; car c'est précisément sur ce droit de guerre que les juristes fondent l'esclavage.

Il y a cependant un pouvoir qui a son fondement dans la nature, et qui semble à quelques-uns le principe de tous les autres. C'est le pouvoir paternel (2). On s'autorise de l'exemple de ce pouvoir pour transporter à la société ce qui est vrai de la famille, et attribuer au chef d'État l'autorité absolue d'un père. Mais il faut avoir soin de remarquer que cette autorité même est partagée dans la famille entre le père et la mère :

(1) *Essais sur le gouv. civ.*, c. III.
(2) *Ib.*, c. IV.

ce qui diminue déjà le caractère absolu qu'on lui attribue. De plus, elle n'est pas sans limite. L'enfant n'appartient pas à son père, comme un esclave à son maître. Ce qui fait sa sujétion, c'est sa faiblesse, c'est son ignorance. Le pouvoir du père lui a été donné, non pour dominer, mais pour veiller sur son fils, pour l'élever, faire de lui un homme, c'est-à-dire un être libre. La liberté est fondée sur la raison : du jour où l'on peut supposer que l'homme est capable de comprendre les lois civiles ou naturelles, règles de la créature raisonnable, il est libre, et le pouvoir paternel n'a d'autre fin que de le conduire à cet état de raison et de liberté. La vraie mesure du droit paternel est dans le soin que le père prend de l'enfant ; s'il le néglige, s'il le maltraite, quelque sacrée que soit son autorité, elle cesse pourtant, et la société, dans certains cas, hérite de son droit. La limite du pouvoir paternel est donc le devoir même auquel il est obligé envers l'enfant. Il peut tout ce qui est utile à l'enfant, rien de ce qui lui est nuisible, tout pour préserver sa vie, développer ses forces, agrandir son esprit, former ses mœurs ; rien contre son intelligence, sa santé ou sa vie. A vrai dire, l'autorité paternelle est un devoir plutôt qu'un pouvoir. Aussi le pouvoir cesse-t-il, lorsque le devoir est accompli. Alors les rapports du père et du fils sont changés. Ce n'est plus le père qui a le devoir, c'est l'enfant, devoir de reconnaissance, de secours, de protection, etc. Le père n'a plus de devoirs, mais il a des droits. Le fils devient alors libre de la domination paternelle ; il a la pleine et entière disposition de lui-même, de sa personne, de ses biens ; ses nouveaux droits n'ont pour limite que son devoir. Si l'on s'étonne que la soumission du fils puisse se changer en liberté, que l'on nous explique comment, dans le système de la monarchie absolue, le roi peut échanger la soumission à sa nourrice, à son tuteur, à ses précepteurs, contre l'indépendance souveraine qu'on lui attribue; et si quelque partisan de la monarchie absolue nous demande à quel âge le fils devient homme libre, nous répondrons : Précisément à l'âge où votre monarque devient souverain.

Ainsi l'exception que l'on oppose à la liberté naturelle des hommes prouve en faveur de cette liberté. Il faut donc reconnaître que, dans l'état de nature, les hommes sont libres et égaux, qu'ils ont les uns envers les autres des devoirs, et les mêmes devoirs; qu'ils se réunissent en familles, où le pouvoir est déterminé par le devoir, et l'obéissance limitée par le droit; qu'ils ont un droit naturel de propriété fondé snr leur travail, un pouvoir naturel de punir ceux qui leur ont fait injustice, et qu'aucun homme n'a un droit de domination sur un autre homme. Voilà la société primitive, celle qui suffirait à l'homme, si la méchanceté des uns et la faiblesse des autres ne nécessitaient l'établissement de certaines garanties de ceux-ci contre ceux-là. C'est dans ce but qu'est établie la société civile.

La société civile ou politique existe, lorsque les particuliers se sont dépouillés du droit de punir, c'est-à-dire de venger eux-mêmes leurs injures, et qu'ils ont remis ce pouvoir à la société tout entière (1). On voit ici encore l'opposition de Hobbes et de Locke. Selon le premier, les citoyens se démettent de tous leurs droits en faveur de la société; il ne leur reste que ceux que le pouvoir public veut bien leur laisser et leur garantir. Selon Locke, la société n'hérite pas de tous les droits des citoyens, mais seulement du droit de punir et de faire justice; et l'usage de ce droit a pour règle les droits naturels des particuliers.

Aussitôt que la société est constituée, elle est armée de plusieurs pouvoirs essentiels à son existence: 1° le pouvoir de déterminer les offenses, la compensation, la réparation et la peine; ce qui est le *pouvoir législatif*; 2° le pouvoir d'exécuter les lois, et de faire ce qui est convenable pour la protection des intérêts particuliers et publics, ce qui est le *pouvoir exécutif*; 3° le pouvoir de faire la paix ou la guerre, ce qui est le *pouvoir confédératif*, uni ordinairement à l'exécu-

(1) *Essais sur le gouv. civ.*, c. VI, XI.

tif. Armée de tous ces pouvoirs, la société civile ou politique est constituée (1).

Le principe de la société civile est et ne peut être que le consentement commun (2). En effet, tous les hommes, étant originairement indépendants, ne peuvent être soumis à une domination quelconque que de leur plein consentement. Sans ce consentement, il n'y a point de société, puisque le droit de guerre continue de subsister dans toute sa force ; ou bien il n'existe qu'une société apparente, où le chef, roi par la force, subi par la faiblesse, ne domine encore que par le droit de guerre. Fait-on dériver la domination politique de la domination paternelle, nous avons montré déjà le vice de cette opinion. A un certain âge, les enfants sont libres et n'obéissent plus au pouvoir paternel que volontairement. Lors même que l'on admettrait, ce qui est possible, qu'à l'origine, le pouvoir politique s'est confondu avec le pouvoir paternel, cela n'ôterait pas aux sujets, c'est-à-dire aux associés, le droit primitif de ne former une société, de n'obéir à une certaine domination, de n'exécuter certaines lois que de leur consentement. Il est vrai qu'il faut distinguer le consentement exprès et le consentement tacite. Il n'est pas nécessaire, pour qu'une société subsiste, que chaque membre donne explicitement son consentement ; il suffit qu'il le donne en jouissant des lois du pays où il vit, en en réclamant la protection, en se soumettant au chef de l'État, soit que celui-ci ait été choisi par la société, soit qu'il gouverne selon une succession régulièrement établie.

Il suit de là que la monarchie absolue n'est pas le seul gouvernement légitime. Elle est si loin même d'être le meilleur gouvernement, que l'on peut douter qu'elle soit une forme de gouvernement civil. En effet, l'état de nature subsiste tant qu'il n'y a pas d'autorité commune à laquelle on puisse appeler des injures reçues. Or, dans une monarchie absolue, tel

(1) *Essais sur le gouv. civ.*, c. XI.
(2) *Ibid.*, c. VII.

est l'état des sujets par rapport au prince. Il est donc à leur égard dans l'état de nature ; encore dans l'état de nature, chacun a-t-il le pouvoir de venger soi-même ses injures, tandis que, dans la monarchie absolue, on est esclave et sans défense. Il y en a qui disent que le pouvoir absolu purifie et élève la nature humaine. Mais il suffit de lire l'histoire de ce siècle (on voit que Locke a devant les yeux le gouvernement des Stuarts), pour s'assurer du contraire. Un homme qui, dans les déserts de l'Amérique, serait insolent et dangereux, ne deviendra point meilleur sur le trône, surtout si le savoir et la religion sont employés à justifier tout ce qu'il peut faire à ses sujets, et si la corde et le glaive imposent la nécessité du silence à ceux qui y trouveraient à redire. Il est vrai que, dans les monarchies absolues, comme dans les autres gouvernements, les sujets ont des lois pour régler leurs différends. Mais il ne faut point attribuer ces lois à l'amour des princes pour leurs sujets ; leur but est d'empêcher que ces animaux, dont le travail et le service sont destinés aux plaisirs de leurs maîtres, ne se fassent du mal les uns aux autres, et ne s'entre-détruisent. Que si quelqu'un s'avise de demander quelles seront les garanties des sujets contre ce roi absolu, il recevra cette réponse : « Qu'une telle demande mérite la mort. » Mais n'est-il pas absurde de supposer que les hommes, en sortant de l'état de nature, seraient tous convenus de se soumettre aux lois, un seul excepté, qui conserverait toute la liberté primitive, accrue par le pouvoir et l'impunité ! Ce serait croire que les hommes ont voulu se garantir contre les fouines et les renards, mais qu'il leur serait doux d'être dévorés par les lions (1).

Cette violente invective contre la monarchie absolue indique bien la date du traité de Locke, et nous montre que ce n'est pas seulement un traité philosophique, mais un ouvrage de parti. C'est le langage qui suit ou qui précède une révolution.

(1) *Essais sur le gouv. civ.*, c. VI, XIV-XVII.

Pour déterminer la juste limite des pouvoirs politiques, il faut connaître la fin de la société politique. En effet, nous l'avons dit déjà, la limite d'un pouvoir, c'est le devoir. Si l'on donne à une personne un pouvoir pour une certaine fin, elle a le droit de se servir de ce pouvoir pour tout ce qui est utile à cette fin, et non pour ce qui lui est contraire.

La fin de la société civile, c'est la conservation des *propriétés*, c'est-à-dire de ce que chacun possède en propre, la vie, la liberté et les biens. Or il serait insensé que le gouvernement institué par l'accord volontaire des hommes pour la conservation et la protection de leur liberté, de leurs biens, de leur vie, usât de son pouvoir contre ces propriétés mêmes. Il serait absurde que chacun renonçât au pouvoir naturel de résister, de se défendre, de contraindre et de punir, et livrât en même temps tous les droits, pour la protection desquels il abandonne ce pouvoir. Ainsi le pouvoir souverain dans une société, quel qu'il soit, ne peut rien contre l'objet même de son institution. Que s'il va contre cet objet, il se met en état de guerre avec la société, et il rétablit lui-même l'état de nature qu'il était appelé à terminer. Il y a donc une limite au pouvoir souverain. C'est la limite même des lois de la nature pour la défense desquelles il existe (1).

Nous avons vu que la société civile possède trois pouvoirs : le pouvoir *législatif*, le pouvoir *exécutif*, et le pouvoir *confédératif*. De ces trois pouvoirs, c'est le pouvoir *législatif* qui est le pouvoir suprême et souverain. Car c'est lui qui prescrit des règles pour toutes les actions, et c'est de lui que dérive le pouvoir de punir. Ainsi la première loi fondamentale de la société civile, c'est l'établissement du pouvoir législatif.

Mais, quoique le pouvoir législatif soit souverain, il n'est cependant pas absolu ; car ce pouvoir, n'étant en fin de compte que le pouvoir de chacun multiplié par celui de tous, ne peut être plus grand que celui que chacun avait originairement. Or

(1) *Essais sur le gouv. civ.*, c. VIII.

personne n'a sur soi-même ni sur les autres un pouvoir absolu et arbitraire. Nul ne peut s'ôter la vie à soi-même ; nul ne peut se rendre esclave d'un autre homme. Le pouvoir législatif, qui n'est institué que pour la défense de chacun, ne peut donc servir à détruire, à appauvrir et à ruiner. « Les lois de nature subsistent toujours comme des règles éternelles pour tous les hommes, *pour les législateurs aussi bien que pour les autres.* » En second lieu, le pouvoir législatif ne doit point décider par des décrets particuliers et instantanés, mais par des lois générales. En troisième lieu, le pouvoir législatif n'a pas le droit de se saisir des biens propres d'un particulier sans son consentement. Autrement, mes biens ne seraient plus à moi. Car, à vrai dire, « je ne suis pas le propriétaire de ce qu'un autre est en droit de me prendre sans mon consentement. Il est vrai que les gouvernements ont à faire face à de grandes dépenses, et par conséquent ont besoin de beaucoup d'argent ; et il faut bien que chacun donne à proportion de ses biens pour la défense du gouvernement. Mais il faut pour cela le consentement du plus grand nombre, et nul pouvoir n'a le droit de lever des taxes sur le peuple, de sa seule autorité. » Enfin, l'autorité législative ne peut pas transmettre à d'autres le pouvoir de faire les lois (1).

Telles sont les limites du pouvoir législatif, quel qu'il soit, et en quelques mains que le peuple l'ait déposé, prince, corps de nobles, assemblée de représentants. Quels sont maintenant ses rapports avec le pouvoir exécutif ? Dans cette question, Locke descend un peu des principes abstraits et spéculatifs, et il s'applique surtout à faire comprendre les rapports des deux pouvoirs dans la constitution anglaise (2).

Le pouvoir législatif est le seul souverain ; mais il est des États où il n'est pas toujours sur pied, et où une personne est chargée du pouvoir exécutif ; dans ces États, cette personne a également part au pouvoir législatif ; elle est donc en quelque

(1) *Essais sur le gouv. civ.*, c. x.
(2) *Ibid.* c. xii et xiii.

façon souveraine, d'abord parce qu'elle a le pouvoir souverain de faire exécuter les lois, et, en second lieu, parce qu'il n'y a aucun souverain législatif au-dessus d'elle, et qu'on ne peut faire aucune loi sans son consentement. Mais, tout en ayant sa part du pouvoir législatif, elle lui est subordonnée ; elle lui doit compte de ses actes; et le pouvoir législatif peut la changer, la remplacer et même la punir si elle a usé de son pouvoir contrairement aux lois. Il est vrai que c'est au pouvoir exécutif à convoquer le législatif ; mais ce n'est là qu'une marque de confiance publique, et non un signe de suprématie. En effet, d'une part, la perpétuité des assemblées législatives est pleine d'inconvénients ; de l'autre, il est impossible de fixer d'avance le moment opportun des convocations. Il faut donc laisser ce soin à quelqu'un, et ce devoir revient évidemment à celui qui est investi du pouvoir exécutif.

La séparation du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif oblige encore de laisser à la discrétion de ce dernier une multitude de choses qui ne sont pas prévues. C'est ce qu'on appelle la *prérogative*, principe dont les Stuarts ont tant abusé contre les libertés publiques. Les lois elles-mêmes cèdent quelquefois au pouvoir exécutif : il doit pouvoir, par exemple, en adoucir la sévérité et faire, pour le bien public, tout ce qui est utile, fût-ce ce qui n'est point prescrit par les lois, et enfin, dans certaines conjonctures, se dispenser de l'exécution des lois. La loi du salut du peuple exige donc que l'on laisse beaucoup de choses à la prudence du pouvoir exécutif, puisque le pouvoir législatif n'est pas toujours sur pied. Mais il est évident qu'une telle prérogative n'est pas donnée au pouvoir pour en user à sa fantaisie, mais seulement à l'avantage du peuple. Il est vrai que quelques-uns considèrent la prérogative comme un droit absolu, et qu'ils prétendent que le peuple a empiété sur la prérogative, lorsqu'il a entrepris de la régler par des lois positives. Ils ne voient point que ce pouvoir n'est pas une chose qui appartienne au prince de droit, mais une nécessité fondée sur l'intérêt public, et qui doit être réglée selon cet intérêt, de

sorte que, si le prince en abuse, le peuple n'empiète pas sur son droit en limitant sa prérogative, mais il reprend seulement une partie du pouvoir indéfini qu'il lui avait laissé. Autrement, le peuple ne serait plus une société de créatures raisonnables, mais un troupeau de créatures inférieures. Comme on ne peut pas supposer que le peuple se soumette volontairement à une pareille condition, il est évident que la prérogative ne peut être fondée que sur la permission du peuple ; elle est une faveur, et non un droit. Il faut donc définir la *prérogative*, le pouvoir de faire le bien public sans règlements et sans lois. Mais enfin, qui jugera si le pouvoir exécutif a fait un bon usage de sa prérogative ? Cette question en soulève une bien plus générale : quel est le juge des actes du gouvernement, non seulement du pouvoir exécutif, mais encore du législatif ?

Nous avons vu que c'est le peuple qui institue le pouvoir législatif, et que ce pouvoir, une fois institué, est le souverain de fait. Mais il ne faut pas croire que le peuple abdique par le fait même de cette institution. C'était la doctrine de Hobbes et de Suarez : l'un et l'autre prétendent que le peuple, aussitôt qu'il a institué un gouvernement, cesse d'être souverain et devient sujet, qu'il perd par là tout droit de juger ou de contrôler le gouvernement, enfin qu'il a conféré un droit absolu, dont celui-ci ne peut pas mal user : car on ne fait pas d'injustice à celui qui a d'avance consenti à tout. Il n'en est pas ainsi, selon Locke ; le peuple, qui institue un gouvernement pour se faire protéger, ne peut pas lui abandonner tous ses droits ; car ce serait un contrat absurde et contre la nature des choses. Ainsi le peuple ne peut pas se démettre de son droit de souveraineté, et il conserve toujours le droit de se préserver contre toutes les entreprises, même de ses législateurs, s'ils se servaient du pouvoir qui leur est confié, contre lui et non pour lui ; et quoique dans aucune constitution le peuple ne soit juge et n'ait pas de pouvoirs légaux, cependant, en vertu d'une loi qui précède toutes les lois positives, il s'est réservé implicitement un droit : c'est, lorsqu'il n'y a point

d'appel sur la terre, le droit d'examiner s'il a juste sujet d'*en appeler au ciel* (1).

Il est aisé de comprendre ce que Locke entend par le droit d'en appeler au ciel ; c'est le droit dont le peuple anglais avait deux fois fait usage, la première contre Charles Ier, la seconde contre Jacques II. En un mot, c'est le droit de résistance ; c'est le principe du droit mystérieux des révolutions.

Locke a évidemment devant les yeux la révolution anglaise, lorsqu'il essaye de démontrer ce droit suprême des sociétés politiques. Car, pour fixer les idées, il suppose une certaine forme de gouvernement, composée, dit-il, d'un prince, d'une assemblée de représentants, et il se demande quel droit resterait au peuple dans certains cas qu'il imagine : 1° lorsque le prince chargé du pouvoir exécutif, et coopérant au pouvoir législatif, met sa volonté à la place des lois, c'est-à-dire usurpe à lui seul le pouvoir législatif ; 2° lorsque le prince chargé de convoquer l'assemblée législative en empêche la réunion, ou entrave sa liberté ; 3° lorsque le prince de son plein pouvoir change les électeurs, ou le mode d'élection ; 4° enfin, lorsque le peuple est livré et assujetti par le prince à une puissance étrangère. Dans tous ces cas, le pouvoir législatif est altéré. Or la puissance législative est l'âme du corps politique ; c'est elle qui maintient la vie de ce corps ; si elle est changée, le corps se dissout, et le peuple rentre dans sa liberté, et dans le plein droit de songer à sa conservation et de pourvoir à ses besoins. Il a donc le droit d'ériger une puissance législative nouvelle.

Mais ce n'est pas seulement contre le pouvoir exécutif, mais encore contre les abus et les empiétements du pouvoir législatif que le peuple a le droit de se défendre. Ainsi, lorsque les législateurs s'efforcent de ravir et de détruire les choses qui appartiennent en propre au peuple, ils se mettent avec lui en état de guerre ; et il est dès lors exempt de toute obéissance, et a droit de recourir à la résistance.

(1) *Essais sur le gouv. civ.*, c. XIII, X.

On oppose que le peuple étant ignorant, c'est exposer l'État à une ruine certaine que de l'autoriser à changer la forme du gouvernement toutes les fois qu'il se croirait offensé. « Je réponds, dit Locke, qu'il est très difficile de forcer le peuple à changer la forme du gouvernement à laquelle il est habitué. » Cette hypothèse, dit-on encore, est de nature à produire toutes sortes de rébellions. Mais à cette objection on peut faire plusieurs réponses : 1° lorsqu'un peuple est misérable sous un gouvernement arbitraire, il est aussi disposé à se soulever, dès que l'occasion s'en présente, qu'un autre peuple qui vit sous certaines lois, qu'il ne veut pas souffrir qu'on viole. Qu'on élève les rois autant que l'on voudra ; qu'on leur donne tous les titres magnifiques et pompeux qu'on a coutume de leur donner ; qu'on parle d'eux comme d'hommes divins, descendus du ciel et dépendant de Dieu seul, un peuple maltraité ne laissera pas néanmoins passer l'occasion de se délivrer de ses misères. 2° De telles révolutions n'ont pas lieu pour de petites causes, et le peuple même en laisse passer de très grandes avant de se soulever. 3° Le peuple, en changeant le pouvoir législatif, élève lui-même le plus fort rempart contre la rébellion : car les vrais rebelles sont ceux qui violent les lois.

Si l'on oppose la paix dont on jouit sous un gouvernement arbitraire aux désordres des rébellions, il faudra donc considérer la caverne de Polyphème comme un modèle parfait d'une paix semblable. Le gouvernement auquel Ulysse et ses compagnons se trouvaient soumis était le plus agréable du monde ; ils n'y avaient autre chose à faire qu'à souffrir avec quiétude qu'on les dévorât ! Et qui doute qu'Ulysse, qui était un personnage si prudent, ne prêchât alors l'obéissance passive et n'exhortât à une soumission entière en représentant à ses compagnons combien une pareille paix est importante et nécessaire aux hommes, et que d'inconvénients surviendraient s'ils entreprenaient de résister à Polyphème, qui les avait en son pouvoir ?

Enfin, celui qui emploie le premier la force contre le droit se met par là même en état de guerre avec celui qu'il attaque :

dès lors, tous les liens, tous les engagements précédents sont rompus ; tout autre droit cesse, hors le droit de se défendre. Nous revenons enfin à la question posée plus haut : Qui jugera si le prince ou le pouvoir législatif passe l'étendue de son pouvoir ? Locke n'hésite pas à répondre que c'est le peuple. « Car, dit-il, qui est-ce qui pourra mieux juger si l'on s'acquitte bien d'une commission que celui qui l'a donnée ? Certainement Dieu est le seul juge de droit. Mais cela n'empêche pas que chaque homme ne puisse juger pour soi-même et décider si un autre homme s'est mis en état de guerre avec lui, et s'il a droit d'appeler au souverain juge, comme fit Jephté. En un mot, c'est à la partie offensée de juger pour elle-même (1). »

C'est ainsi que finit l'*Essai sur le gouvernement civil*; et il n'est pas malaisé de reconnaître dans ce plaidoyer du sage Locke en faveur d'un des droits les plus redoutables que puisse exercer la société, l'influence des événements qui avaient remis le pouvoir entre les mains d'une dynastie nouvelle par une révolution victorieuse. Aussi pourrait-on trouver qu'il fait trop aisément bon marché de certaines objections, ou qu'il se contente de certaines raisons trop commodes. Par exemple, lorsqu'il répond que le peuple est plutôt disposé à oublier son droit qu'à en abuser, il dit une chose qui peut être vraie à certaines époques, mais fausse dans d'autres temps. Sans doute, il est très difficile d'éveiller l'esprit de résistance dans un pays longtemps paisible et soumis ; mais il est aussi bien difficile de l'éteindre quand il est une fois allumé. En second lieu, Locke admet trop facilement que c'est à la partie offensée à se faire justice à elle-même. Cela n'est pas ausssi évident qu'il le dit, et il y a là beaucoup de difficultés qu'il n'aperçoit pas, ou qu'il ne discute pas. Ces observations ne sont pas pour nier ce *summum jus*, cette *extrema ratio* des peuples mal gouvernés, mais pour montrer combien il est difficile de l'établir *a priori* et d'en faire un droit.

(1) *Essa's sur le gouv. civ.*, c. XVIII tout entier.

Quoi qu'il en soit de cette dernière question (1), la plus difficile de toutes, le traité de Locke est peut-être ce que la science a produit de meilleur, de plus solide, et de moins contestable. Aucun publiciste n'a mieux connu le vrai principe de liberté. Il ne la fait pas consister dans le droit de tout faire : car ce droit, comme on le voit dans le système de Hobbes, est contradictoire, et n'est autre chose que le droit du plus fort. La liberté n'est pas non plus le droit de faire ce que la loi permet : car il se peut faire que la loi soit oppressive et interdise l'usage le plus légitime de la liberté. La liberté est le droit de faire usage de ses droits naturels sous la garantie des lois. C'est donc le droit naturel qui est le fondement du droit politique. Voilà ce que Locke a admirablement vu, et c'est sa supériorité, non seulement sur les publicistes de son temps, mais sur plusieurs de ceux qui l'ont suivi.

Pour ne rien omettre des services rendus par Locke à la cause libérale, rappelons encore ses *Lettres sur la tolérance*, publiées en 1689, qui sont l'origine de tout ce que la philosophie française du XVIIIe siècle a écrit sur ce sujet. Locke y pose ce principe que, « tout le pouvoir du gouvernement civil n'a rapport qu'aux intérêts civils, se borne aux choses de ce monde, et n'a rien à faire avec le monde à venir ». Ici encore, le sage Locke doit être considéré comme l'un des maîtres et des pères du libéralisme moderne (2).

(1) Nous reviendrons sur cette question du droit d'insurrection dans notre chapitre sur Kant. — Voy. plus loin, ch. VIII.

(2) Il ne faut pas oublier les prédécesseurs de Locke dans cette question : Castalion (voy. plus haut, p. 51), l'Hopital et de la Noue (pp. 106 et 110), Milton (p.) Indépendamment de ces noms citons encore : Cornhert qui fit l'apologie de la révolution des Pays-Bas et combattit dans son traité de la *Permission et des décrets de Dieu* la doctrine de Juste-Lipse qui dans le 4e livre de ses *Politiques* avait appliqué à l'hérésie cette maxime : *Ure et seca* ; Noodt (Gerard) dans son livre *De religione ab imperia libera* (1706), traduit par Barbeyrac sous le titre *la Liberté de conscience*, 1711, Amst. — Bayle dans son célèbre *Compelle intrare* (commentaire philosophique du) dirigé contre Jurieu ; Jean Leclerc, *Bibliothèque universelle* ; et enfin Taylor, Episcopius, etc. Depuis le XVIe siècle jusqu'au XVIIIe il y a donc eu une protestation non interrompue en faveur de la liberté de conscience.

Les pamphlétaires anglais après Locke : Bolingbroke, Swift, Junius, Edm. Burke. — Après Locke, on ne trouve plus en Angleterre, dans tout le XVIIIe siècle, aucun publiciste, j'entends aucun publiciste théorique, ni aucun ouvrage d'un caractère scientifique. Ce rôle appartient à la France. Mais ce que l'on rencontre en Angleterre, c'est la lutte politique quotidienne, les combats de plume à l'aide desquels le pays s'exerce à la liberté. Les publicistes sont des écrivains de parti, et leurs écrits, des écrits de circonstance ; mais dans cet ordre nous trouvons une suite d'esprits éminents, qu'il est au moins nécessaire de nommer dans une histoire de la philosophie et de l'esprit politiques. Ce sont Bolingbroke, Swift, l'auteur inconnu des *Lettres de Junius*, et enfin Ed. Burke. Nous demanderons aux historiens de l'Angleterre et de la littérature anglaise leur jugement sur ces quatre personnages remarquables.

« Les écrits politiques de Bolingbroke, dit M. de Rémusat (1). sans être des chefs-d'œuvre, ont pourtant un vrai mérite, On y trouve de l'esprit et des idées, un style élégant et animé. La verve de l'écrivain rappelle celle de l'orateur, et les traits satiriques, sans être de premier choix, se distinguent par une facilité piquante et dédaigneuse qui sent l'homme du grand monde. » Parmi les écrits ou pamphlets de Bolingbroke on cite surtout les *Remarques sur l'histoire d'Angleterre* et la *Dissertation sur les partis*. Dans ce dernier écrit, Bolingbroke soutenait la thèse suivante : « Les anciens partis n'existent plus, car ils n'ont plus de raison d'être ; leur nom même n'a plus de sens. » La conclusion où Bolingbroke voulait arriver, était de fondre ensemble tous les partis indépendants : Jacobites, torys, whigs, républicains, tous devaient s'unir dans une opposition commune, avec ce mot d'ordre : la pureté de la constitution (2). »

(1) *Etude sur l'Angleterre*, t. I, c. XXII, p. 395

(2) M. Cucheval-Clarigny, dans son *Histoire de la Presse en Angleterre et aux États-Unis*, ch. IV, donne plus de détails sur le rôle poli-

Dans le même camp que Bolingbroke, mais avec un genre de talent bien différent, un autre pamphlétaire illustre doit être rappelé comme un de ceux qui ont fondé la liberté d'écrire en Angleterre. C'est Swift, dont M. Taine nous fait le portrait suivant : « Swift ne s'adresse pas à l'homme en général, mais à certains hommes. Il ne parle pas à des raisonneurs, mais à un parti ; il ne s'agit pas d'enseigner une vérité, mais de faire une impression. Il n'a pas pour but d'éclairer cette partie éclairée de l'homme que l'on appelle l'esprit, mais de remuer cette masse de sentiments et de préjugés qui est tout l'homme. Pendant qu'il écrit, son public est sous ses yeux : gros squires, gentilshommes fermiers, ecclésiastiques nourris de sermons pédants... Ces gens-là n'auront pas assez d'esprit pour suivre une telle déduction, ou pour entendre un principe abstrait. Il faut calculer les faits qu'ils savent, les idées qu'ils ont reçues, les intérêts qui les pressent. Ainsi parle Swift, sans coup de logique, sans effet de style, mais avec une force et un succès extraordinaires, par des sentences dont les contemporains sentaient intérieurement la justesse, parce qu'elles ne faisaient que leur dire nettement et haut ce qu'ils pensaient obscurément et tout bas. Telle fut la puissance de l'*Examiner* qui transforma en un an l'opinion des trois royaumes, et surtout du *Drapier* qui fit reculer un gouvernement (1). » Le même critique caractérise encore comme il suit le talent de Swift :

tique de Bolingbroke : « De ces journaux un seul a mérité que son nom fût conservé; c'est le *Craftsman* qui doit cet honneur à la collaboration de Bolingbroke. Celui-ci y publia, sous le nom d'Humphrey Oldcastle, une série de lettres dans lesquelles il passait en revue l'histoire d'Angleterre, pour démontrer que le parti au pouvoir (le parti whig) donnait à la constitution une interprétation abusive et ne respectait ni les droits de la couronne, ni les privilèges des sujets... Il insistait sur la politique étrangère : son but était de démontrer que le système des alliances de l'Angleterre avait été renversé. . après le traité de Séville ; il fit une part beaucoup plus large à la politique intérieure ; il attaqua les armées permanentes et le système de corruption pratiqué par Walpole : il défendit la liberté et la pureté des élections... Le *Craftsman* fut l'organe avoué et accrédité du parti tory, du parti des Campagnes (Country party). »

(1) Taine, *Hist. de la littérature anglaise*, tome III, p. 198

« Toute la beauté de ces pamphlets est dans l'accent. Ils n'ont ni la fougue généreuse de Pascal, ni la gaieté étourdie de Beaumarchais, ni la finesse ciselée de Courier, mais un air de supériorité accablante, et une âcreté de rancune terrible... Son style ordinaire est l'ironie grave (1). Elle est l'arme de l'orgueil, de la méditation et de la force. »

De tous les pamphlétaires anglais, le plus célèbre, à cause du mystère qui est resté attaché à son nom, c'est l'auteur inconnu des *Lettres de Junius* (2). Malgré l'immense succès qu'obtinrent ces lettres à leur naissance, et qu'elles conservèrent longtemps après les circonstances qui leur donnaient naissance, rien ne put faire sortir l'auteur de son indifférence. Sa gloire resta anonyme. On croit pouvoir attribuer cette publication à sir Philippe Francis (3). Mais la question est encore en

(1) Comme exemple d'ironie grave, M. Taine cite ce passage qui pourrait encore avoir de l'actualité : « Il n'est peut-être ni tres sûr, ni très prudent de raisonner contre l'abolition du christianisme dans un moment où tous les partis sont unanimes et déterminés sur ce point. Cependant, soit affectation de supériorité, soit perversité de nature, je suis assez malheureux pour ne pas pouvoir être de cette opinion. Je confesse encore que, dans l'état présent, je ne vois pas la nécessité absolue d'extirper complètement la religion chrétienne. Ceci pourra sembler un paradoxe trop fort... J'espère qu'aucun lecteur ne me suppose assez fou pour défendre le christianisme réel, qui dans les temps primitifs avait, dit-on, quelque influence sur les hommes. Ce serait là un projet insensé. Le lecteur comprendra que mon discours n'a d'autre objet que de défendre le christianisme nominal, l'autre ayant été depuis longtemps mis de côté par le consentement général, comme incompatible avec nos projets actuels de richesse et de pouvoir... On objecte que, de compte fait, il y a dans le royaume plus de 10,000 prêtres dont les revenus, joints à ceux de mylords les évêques, suffiraient à entretenir au moins 200 jeunes gentilshommes d'esprit et de plaisir, libres penseurs ennemis de la prêtraille, qui pourraient faire l'ornement de la ville et de la cour. On représente encore comme un grand avantage qu'avec la religion chrétienne, toute religion sera naturellement bannie pour toujours... » — Les principaux écrits politiques de Swift sont les suivants : 1° le précédent : *De l'Abolition de la religion chrétienne* ; 2° *L'Art du mensonge en politique* ; 3° les *Querelles des patriciens et des plébéiens dans la république romaine*.

(2) Les *Lettres de Junius* ont été publiées dans le *Public Advertiser*, de 1769 à 1773 ; elles étaient dirigées contre le ministère de lord North : traduites en français par Parisot (1791 et 1823, 2 vol. in-8°).

(3) Voy. Rémusat, *Études sur l'Angleterre*, t. II, c. VII.

suspens. Voici le jugement de M. de Rémusat sur ce singulier personnage :

« Junius a passé à travers la politique comme un météore menaçant et n'a laissé après lui qu'un souvenir. Mais s'il n'a pas influé sur les faits, n'a-t-il pas agi sur les idées et mis en circulation quelques doctrines qui datent de lui ? Nous n'en connaissons aucune, à l'exception de la défense des droits de la presse. Ses doctrines sur la prérogative, sur l'inviolabilité royale, sur l'indépendance du parlement, sur l'étendue et sur les limites de ses privilèges, n'offrent pas une irréprochable correction ; elles sont ordinairement mêlées à des vues de circonstance, à des controverses sur les précédents, toutes choses qui animent d'abord la discussion et qui plus tard la refroidissent ; car les faits passent plus vite que les idées. En tout, Junius n'est pas un grand publiciste ; mais il nous montre la constitution anglaise en action ; il nous enseigne, par ses exemples, comment, dans un peuple libre, ceux qui s'opposent peuvent faire au pouvoir cette guerre de chicane qui est la vie de la liberté pratique. »

Quant aux idées politiques de Junius, il faut bien se garder de voir en lui un défenseur des idées démocratiques : « S'il a soutenu que le roi, pour n'être pas responsable, n'est pas moralement inviolable, et que la presse pouvait discuter ses sentiments et ses actes, il n'en était pas moins partisan systématique de la monarchie limitée, et il prend soin de se distinguer des républicains. Il n'est même qu'un réformiste très modéré. Il veut arrêter l'accroissement du pouvoir du parlement, l'abus de ses privilèges, plus que le purifier dans son origine et le renouveler dans sa composition. L'omnipotence parlementaire lui paraît une tyrannie. Il ne se montra jamais touché des griefs des Américains et défendit constamment sur ce point la politique absolue de Granville. Junius ne peut donc être cité comme une autorité politique, mais l'écrivain est digne d'admiration (1). »

(1) Ch. de Rémusat, t. II, v., pp. 188-90.

Un autre publiciste et pamphlétaire, en même temps homme politique et grand orateur, jeta un grand éclat à la fin du XVIIIe siècle. C'est Edm. Burke, que M. de Rémusat apprécie dans la page suivante :

« Burke ne manque ni de vivacité ni de chaleur, et, quoique de fortes convictions l'animent, il se souvient en écrivant des secrets du métier. Telle est cependant son abondance naturelle, que ses écrits ressemblent à l'improvisation d'un homme qui a beaucoup pensé ; ses idées se pressent et le débordent ; il a peine à choisir dans le nombre, et il lui faut quelque effort pour leur donner de l'ordre et de la clarté. L'éclat du style lui vient tout naturellement. Il est brillant, il est coloré... Il conserve dans la polémique cette sérénité qui laisse à l'esprit toute sa grandeur... Même en écrivant sur les circonstances, il tend à la vérité durable. Aussi, tandis que les *Lettres de Junius* ne seront un jour qu'une curiosité littéraire, les *Pensées sur les causes du mécontentement actuel* (1770) continueront de mériter l'attention des hommes d'Etat des pays libres... Encore aujourd'hui, cet ouvrage de circonstance est cité comme un ouvrage de principes. C'est un livre classique. C'est le *credo* des whigs d'Angleterre (1). »

Le nom de Burke nous conduit à la fin du XVIIIe siècle, et jusqu'au début de la Révolution française contre laquelle il a écrit un livre virulent et profond (2).

(1) Rémusat, t. II, pp. 309, 310.
(2) Voir notre *Philosophie de la Révolution française*, ch. I.

CHAPITRE III

HOLLANDE ET ALLEMAGNE

DROIT NATUREL. — GROTIUS, LEIBNIZ ET SPINOZA.

Grotius : *De jure pacis et belli.* — Théorie de la justice. Droit de souveraineté. Théorie de la propriété. Théorie de l'esclavage. Du droit de guerre. — Puffendorf. Détermination du droit naturel : son objet, ses limites. Théorie de l'obligation.— Leibniz. Son opinion sur les jurisconsultes philosophes de son temps. Critique de Puffendorf. Théorie du droit. Ses idées politiques. — Spinoza. Principe du droit. De la loi de nature et de la loi de raison. Du droit absolu de la société. Limites de ce droit. Système politique de Spinoza. Rapports et différences de Spinoza et de Hobbes.

La doctrine de Hobbes a joué au XVII[e] siècle le même rôle que celle de Machiavel au XV[e] et au XVI[e]. Elle domine tout ; elle est partout. De toutes parts on la combat ; et elle envahit plus ou moins ceux-là mêmes qui la combattent. La justice est-elle une convention ou une loi absolue ? est-elle une invention des hommes, ou un ordre de la raison éternelle ? existe-t-elle en soi ? ou n'est-ce qu'un rapport arbitraire et variable, changeant avec les temps et les lieux ? y a-t-il un droit, et par conséquent y a-t-il des droits ? ou le seul droit est-il le droit du plus fort ? Tel est le grand problème d'où prit naissance au XVII[e] siècle une science nouvelle, jusque-là plus ou moins confondue avec le droit positif ou avec la théologie morale, mais qui alors se sépare de l'un et de l'autre, s'émancipe, se sécularise, et prend pied dans le domaine des sciences morales et politiques, sous ce titre devenu classique : le droit naturel et le droit des gens.

Grotius. — Cette entreprise eut beaucoup d'éclat. Grotius, qui en a la gloire, sans avoir un génie aussi rare et aussi profond que Descartes, produisit cependant dans sa sphère une révolution presque égale (1). Il renouvela la jurisprudence, en essayant de la ramener à des principes philosophiques. La tradition sans doute occupe encore trop de place dans son ouvrage, la pensée a de la peine à se faire jour sous ce poids de textes et de commentaires, et dans ce labyrinthe de divisions artificielles, qui rappelle un peu la casuistique. Cependant, avec ses défauts, le traité du *Droit de la paix et de la guerre* n'en est pas moins le premier traité du droit naturel et du droit des gens que puissent citer la jurisprudence et la philosophie modernes: c'est l'idée du *De legibus* de Cicéron, développée avec moins d'éloquence, mais avec toute la supériorité de la science des modernes sur celle des anciens.

Grotius se sépare dès le principe de Hobbes, en admettant un droit naturel antérieur à toute convention. C'est à lui qu'il semble répondre, lorsqu'il prend à partie les principes de Carnéade, rapportés par Lactance (2): « Les hommes se sont fait des lois, disait ce sophiste, au gré de leur avantage particulier, et de là vient qu'elles sont différentes non seulement selon la diversité des mœurs, qui varie fort d'une nation à l'autre, mais encore quelquefois chez le même peuple, selon les temps. Tous les hommes et toutes les espèces animées sont poussés par la nature à rechercher leur avantage; et ainsi il

(1) Il ne faut pas oublier les prédécesseurs de Grotius: outre Suarez et Soto que nous avons nommés plus haut, il faut encore mentionner: 1° Francisco à Victoria, dont les *Relectiones theologicæ* (1581), contiennent plusieurs chapitres de droit public (*De jure belli, De potestate civili*). L'auteur y fait dériver la monarchie de l'institution divine. Dans une dissertation *De Indis*, Victoria défendait comme Las-Casas la cause des Indiens, c'est-à-dire des Américains indigènes contre la barbarie et l'oppression. 2° Balthasar Ayala (*De jure et officiis bellicis*) (1597). Voir la table de cet ouvrage dans Hallam (*Histoire littéraire*, tom. II, ch. IV); 3° Albericus Gentilis, *De legationibus* (1583) et *De jure belli* (1589). Hallam en donne également la table (*id.*)

(2) Voir plus haut, tom. I, l. 1, ch. IV, p. 238.

n'y a point de justice, ou, s'il y en a quelqu'une, ce ne peut être qu'une grande folie, puisqu'elle se nuirait à elle-même en servant les autres (1). » Il faut remarquer que ces conséquences ne sont pas celles de Hobbes lui-même, quoiqu'il en admette les prémisses ; loin de penser que la justice est une folie, il la déclare le plus grand des biens, puisqu'elle procure la paix; mais enfin il ne reconnaît pas plus que Carnéade de droit naturel, si ce n'est l'intérêt de chacun. Grotius au contraire admet, avec Aristote, que l'homme a une invincible inclination pour la société, et pour la société régulière et paisible (2). On remarque dès l'enfance chez l'homme un penchant naturel à faire plaisir aux autres, et à compatir à leurs souffrances. La raison s'ajoute à l'instinct pour maintenir la société parmi les hommes: elle nous montre qu'il y a des actions honnêtes et déshonnêtes, selon leur convenance ou leur disconvenance avec une nature raisonnable et sociale. Ainsi l'utilité n'est point, comme le soutiennent les sophistes, et Hobbes après eux, la mère de la justice et de l'équité: la mère du droit naturel est la nature même, qui nous porterait encore à rechercher le commerce de nos semblables, quand même nous n'aurions besoin de rien (3). Le droit a sa source en lui-même et il est immuable comme la nature et la raison (4). Dieu lui-même n'y peut rien changer; comme il ne peut pas faire que 2 et 2 ne soient pas 4, il ne peut faire que ce qui est mauvais en soi ne soit pas tel. Ces principes n'appartiennent point à Grotius : ce sont les maximes des stoïciens et de Cicéron. Si Grotius, dans ces discussions générales, l'emporte sur Hobbes par la vérité, il faut avouer qu'il lui cède pour la force et la subtilité du raisonnement, et la nouveauté des vues. Quant aux questions particulières qui naissent de son sujet, Grotius les discute plutôt en jurisconsulte qu'en philosophe;

(1) Grotius, *De jure pacis et belli.* Disc. prél., § 5.
(2) *Ib.*, § 7 et 8.
(3) *Ib.*, § 17.
(4) Liv. I, c. I, § 5.

souvent même contre ses propres préceptes, il traite les problèmes du droit naturel par les principes du droit civil, et cette confusion le rapproche insensiblement de Hobbes, dont il paraissait d'abord si éloigné.

Il rencontre d'abord le problème capital de la politique, le droit de souveraineté (1). Hobbes avait expliqué l'origine de la souveraineté par le renoncement de tous au droit absolu de la nature en faveur de la personne publique, peuple, sénat ou monarque. Grotius s'exprime moins clairement. Il divise la souveraineté dans ses fonctions et dans ses espèces, mais n'en recherche guère le principe. Il paraît surtout considérer la souveraineté comme un fait, différent selon les temps et les pays, mais non comme un droit qui a son principe dans la nature humaine, et sa règle dans la raison. Il s'applique surtout à établir que la souveraineté n'appartient pas toujours et sans exception au peuple (1). Mais à la place des raisons morales et philosophiques qui peuvent appuyer cette opinion, Grotius invoque des motifs que j'appellerai judiciaires. Il est permis, dit-il, à un homme de se rendre esclave d'un autre homme. Ce qui est permis à un individu, l'est à un peuple; un peuple peut donc vendre sa liberté pour sa subsistance: il aliène ainsi toute souveraineté, et il appartient au monarque ou au propriétaire qui l'a acheté. Voilà le droit de souveraineté ramené en quelque sorte au contrat de vente. La souveraineté d'un peuple peut encore périr, selon Grotius, par le droit de la guerre. Dans la guerre, le vainqueur obtient un droit de propriété sur les vaincus. Ceux-ci deviennent le patrimoine de celui-là : ils perdent la liberté par le fait et par le droit. Ainsi, le consentement contraint ou la force heureuse, tels sont les deux principes que Grotius reconnaît à la souveraineté. Il admet encore avec Aristote qu'il y a des hommes naturellement esclaves, et il en conclut qu'il y a des peuples naturellement esclaves. Il soutient enfin, comme

(1) Liv. I, c. III.

Thrasymaque dans la *République* de Platon, que le pouvoir n'est pas toujours établi en faveur de ceux qui gouvernent. « Rien n'empêche, dit-il, qu'il n'y ait des gouvernements civils qui soient établis pour l'avantage du souverain, comme les royaumes qu'un prince acquiert par droit de conquête, sans que pour cela on puisse traiter ces royaumes de tyranniques, la tyrannie emportant une injustice. Lors même que l'établissement du gouvernement aurait lieu dans l'intérêt des sujets, cela n'entraînerait pas la supériorité du peuple sur le souverain ; car on *ne voit pas que le pupille soit au-dessus de son tuteur* (1). »

Il est donc vrai de dire que Grotius traite les questions du droit naturel ou politique par les maximes du droit civil. N'est-il pas évident que la souveraineté n'est à ses yeux qu'une application du droit sur les choses ou sur les personnes que reconnaît le droit positif? Quelle idée nous donne-t-il de ce double droit?

Selon Grotius, les choses étaient, à l'origine, communes entre tous les hommes (2) : et cet état a duré autant que leur simplicité et leur innocence. Mais lorsque le genre humain s'étant multiplié éprouva de nouveaux besoins, les biens communs ne suffirent plus à cet accroissement de désirs et de besoins, et la jouissance en commun ne fut plus possible avec la dispersion des races et la corruption des hommes. De là il arriva que chacun s'appropria ce dont il put s'emparer; et il fut convenu, tacitement ou expressément, que chacun aurait droit à posséder tout ce qu'il aurait le premier occupé, à l'exclusion de tout autre (3). Ainsi Grotius ne reconnaît que le principe du premier occupant ; il ne paraît pas soupçonner que le travail de l'homme puisse être un titre à s'approprier les choses, et il ramène ainsi l'origine de la propriété à un certain droit de hasard ou de force. Le droit

(1) *De jure et pacis et belli,* § 15.
(2) L. II, c. II, § 2.
(3) Liv. II, c. II, § 10 et ch. III, § 2.

de premier occupant n'est légitime qu'autant qu'il s'applique à des biens non possédés encore : mais il a fallu un autre principe, pour faire que ce qui avait d'abord été commun soit devenu ensuite un domaine propre. Il est vrai que Grotius ajoute à l'occupation le partage ; mais il ne dit pas d'après quelle règle se fait le partage. Est-ce selon la stricte égalité, ou selon la proportion des besoins ou du travail de chacun ? C'est là pourtant qu'est la vraie question. Il prétend que, dans l'état actuel de la société, il n'y a qu'un seul mode d'acquisition, le droit du premier occupant. Mais le droit du premier occupant ne peut s'appliquer évidemment qu'à une matière inoccupée. Où se rencontre une telle matière dans une société civilisée ? Il semble résulter de là qu'il n'y a maintenant, pour les hommes qui ne possèdent pas, aucun moyen d'acquisition, si ce n'est la succession, la donation, la vente, qui sont plutôt, à vrai dire, des modes de transmission que d'acquisition. Il reste enfin ce principe du travail, que Grotius n'a pas tout à fait méconnu, mais qu'il traite d'une manière trop superficielle. « Le jurisconsulte Paul, dit-il, admet une manière d'acquérir qui paraît toute naturelle, c'est lorsqu'on est cause qu'une chose est venue en nature. Mais comme naturellement rien ne se fait que d'une matière préexistante, si la matière est à nous, nous ne faisons, en y produisant une forme nouvelle, que continuer notre droit de propriété. Si elle n'appartient à personne, cela se rapporte à l'acquisition par droit de premier occupant. Que si elle appartient à autrui, elle ne nous est pas naturellement acquise à nous seuls, à cause de la forme que nous y avons produite (1). » Il revient dans un autre endroit sur le même sujet en ces termes : « Si l'on suit les véritables principes du droit naturel, on trouvera que, comme dans un mélange de matières appartenant à divers maîtres, le tout est commun à proportion de la part que chacun y a, de même chaque chose étant

(1) L. II, c. III, § 3.

composée de la matière et de la forme, comme d'autant de parties, si la matière appartient à l'un et la forme à l'autre, la chose devient naturellement commune à proportion de la valeur de la matière et de la forme (1). » Quelle que soit la mesure de chacun, il faut donc toujours reconnaître qu'il y a une part pour celui qui a fourni son travail, sans apporter la matière : que cette part soit représentée par un salaire, ou par un droit sur la chose, peu importe ; c'est là un principe d'acquisition dont il faut tenir compte. Mais n'est-ce point traiter d'une manière bien juridique et trop peu philosophique cette grave question de l'acquisition de la propriété par le travail, que de la ramener à une question de droit romain, et de la résoudre par la théorie des accessoires ? En général, Grotius constate le fait plus qu'il ne recherche le droit. Il n'a point vu le principe moral de la propriété, et ne l'a guère considérée que comme l'effet du hasard et de la convention.

Le même défaut l'a surtout égaré dans la théorie de l'esclavage. Je laisse de côté ce qu'il dit du pouvoir paternel et du pouvoir marital (2), comme trop peu original pour nous arrêter ; mais ses principes sur l'esclavage ont plus d'importance. On se rappelle que cet inique préjugé avait été vivement combattu au XVIe siècle par Bodin (3). Il semblait que les progrès des sciences et de la philosophie dussent bientôt porter le dernier coup à ce reste de la société païenne. Mais il y eut au XVIIe siècle une sorte de point d'arrêt et même de recul dans cette question. L'esclavage trouva de nouveaux défenseurs. Il avait sa place nécessaire dans le système de Hobbes, qui n'était que la doctrine de l'esclavage universel ; plus tard nous verrons Bossuet lui-même trouver des paroles en faveur de l'esclavage ; et c'est à Grotius qu'il emprunte ses arguments. Ce ne fut que vers la fin du siècle que l'école

(1) L. II, c. VIII, § 19.
(2) L. II, c. V, § 1. — § 10.
(3) Voir plus haut, p. 117.

libérale put enfin faire entendre ses justes réclamations en faveur de la liberté naturelle.

« La servitude parfaite, dit Grotius (1), consiste à être obligé de servir toute sa vie un maître, pour la nourriture et toutes les autres choses nécessaires à la vie. Et cette sujétion ainsi entendue n'a rien de trop dur en elle-même : car l'obligation perpétuelle où est l'esclave de servir son maître est compensée par l'avantage qu'il a d'être assuré d'avoir toujours de quoi vivre. » Il est vrai que, de droit naturel, aucun homme ne naît l'esclave d'un autre homme. Mais cette sujétion peut cependant avoir lieu par deux causes, qui se rapportent au droit civil et au droit des gens (2). La première est une convention libre entre l'esclave et le maître. On ne peut nier en effet qu'un homme n'ait le droit de vendre sa liberté pour sa subsistance. C'est de la même manière que certains peuples se donnent à d'autres et en deviennent les sujets, c'est-à-dire les esclaves, et se soumettent ainsi à la souveraineté et à la domination de plus puissants qu'eux. Le second motif est le droit de guerre. Les vainqueurs, ayant le droit de tuer leurs ennemis dans une juste guerre, leur font encore grâce en leur laissant la vie pour la liberté. Cette seconde cause explique aussi comment les peuples peuvent être légitimement asservis. Le droit de souveraineté est le droit du maître sur l'esclave, transporté à un peuple ou à un monarque sur une nation vaincue et conquise (3). Ainsi le principe de l'esclavage, c'est le droit de la force et de la nécessité, au-dessus duquel Grotius ne semble pas soupçonner qu'il en existe un autre. Il avait été à l'avance réfuté par Aristote lui-même, qui n'admettait pas que la violence pût être jamais le principe de la servitude.

On a pu voir par cette analyse comment Grotius, qui part de principes différents de ceux de Hobbes, s'accorde cependant

(1) *De jure pacis et bell.*, § 27.
(2) L. III, c. vii, § 1 et suiv.
(3) *Ibid.*, viii, § 1.

assez fréquemment avec lui dans la solution des questions particulières. A la vérité, nous n'avons rappelé que ses opinions sur les problèmes dont nous faisons l'histoire. Il faudrait le suivre dans le cours de tout son ouvrage ; on le verrait faire de généreux efforts pour introduire l'idée du droit là où elle n'avait pas encore sa place, c'est-à-dire dans la guerre et dans les traités. « J'ai vu, dit-il, dans tout le monde chrétien un état d'hostilités qui ferait rougir des barbares, des guerres commencées sous de futiles prétextes ou même sans aucun prétexte, et conduites sans respect pour aucune loi divine et humaine, comme si une simple déclaration de guerre devait ouvrir la porte à tous les crimes (1). » Il a montré contre Hobbes, que les peuples, pour former des sociétés séparées, ne sont pas cependant des ennemis naturels, et que, même lorsqu'ils sont ennemis, ils doivent encore conserver quelque chose de cette humanité qui est le lien général de la société. Grotius a établi avec force que, si le droit de guerre avait sa source dans un principe juste, le droit de défense, il a ses limites dans la sociabilité naturelle et la fraternité, que le stoïcisme et le christianisme s'accordent à reconnaître entre les hommes.

Toutefois cette hauteur de principes ne se maintient pas. Une fidélité un peu servile à la tradition, au droit écrit, à l'autorité, aux faits consacrés, l'entraîne aux conséquences que Hobbes avait professées par la nécessité de son système. La liberté pour lui n'est qu'une *chose* qui peut être l'objet d'un trafic, d'un contrat, de la conquête, de la prescription : il applique les maximes du droit civil à un principe tout moral et qui échappe au calcul, à la force, à la convention. Mais ce n'est pas, comme chez Hobbes, l'abus, c'est le défaut de l'esprit philosophique qui l'a égaré.

Pufendorf. — Grotius, comme tous les créateurs, avait trop à faire de rassembler et de grouper les matériaux

(1) Disc. prél., § 29.

innombrables d'un traité du droit des gens, pour s'efforcer de le ramener à des formes didactiques et rigoureuses qui, sans ajouter à la force des principes, les rendent plus faciles à saisir et à conserver : c'est là un travail réservé d'ordinaire aux esprits de second ordre qui, venant après les premiers, essayent de coordonner et d'enchaîner les idées jetées souvent dans un certain désordre par les maîtres. C'est ce que fit Pufendorf après Grotius, Wolf après Leibniz.

Pufendorf est un esprit d'une valeur moyenne, sans aucune originalité, et qui tombe dans le faux quand il essaye d'inventer (1). Mais il a d'assez grandes qualités d'exposition et de disposition. Leibniz le juge fort sévèrement : « *Vir parum jurisconsultus*, dit-il, *et minime philosophus* (2). » Ce jugement est peut-être un peu dur. Cependant, si Puffendorf ne manque pas de solidité et de bon sens, il faut convenir que la pénétration et la profondeur lui font défaut.

Pufendorf essaye de déterminer l'idée du droit naturel (3), et c'est ce que Grotius n'avait pas fait avec précision. Il le distingue de la théologie morale et des lois civiles. Le droit naturel est ce qui est ordonné par la droite raison ; le droit civil, ce qui dérive de la puissance législative ; la théologie morale, ce qui nous commande au nom des saintes Écritures.

Le droit naturel est donc essentiellement distinct de la théologie ; et c'est certainement un mérite à Puffendorf d'avoir insisté sur cette distinction. Tout ce que l'Écriture sainte ordonne ou défend, mais que la raison toute seule ne nous apprend ni à éviter ni à faire, est en dehors de la sphère du droit naturel. L'une repose sur un traité d'alliance conclu entre Dieu et l'homme dans des conditions déterminées ; l'autre ne repose que sur la raison.

De ces principes il suit deux importantes conséquences : la

(1) Voyez par exemple, au commencement de son traité *Du droit de la nature et du droit des gens*, sa théorie subtile et prétentieusement vide des êtres moraux.

(2) *Leibn. Opera.*, éd. Dutens, t. IV, part. III, p. 261.

(3) *De officio hominis et civis, Præfatio.*

première, que le droit naturel ne s'étend pas au-delà des limites de cette vie ; la seconde, qu'il se borne à régler les actes extérieurs.

En effet, c'est le but de la théologie morale de former un chrétien et de préparer une âme pour le ciel. Pour elle, le fidèle n'est qu'un voyageur et un étranger ici-bas. Mais le droit naturel se borne à rendre l'homme sociable, à assurer son bonheur sur la terre, à le mettre en règle avec le tribunal humain. En un mot, Pufendorf exclut la question de l'immortalité de la science du droit naturel.

En second lieu, c'est à la théologie morale à régler le cœur de manière à ce que tous ses mouvements soient conformes à la volonté de Dieu ; et souvent même elle condamne les actions les plus belles lorsqu'elles partent de mauvais principes. Mais le droit naturel ne va pas jusque-là. Pourvu que les actions extérieures soient conformes à l'ordre et ne troublent pas la paix, il ne s'inquiète pas de leurs principes. Enfin, il ne traite des actions intérieures qu'autant qu'elles se manifestent à l'extérieur. Cependant, tout en se distinguant de la théologie morale, le droit naturel en a besoin comme d'un puissant auxiliaire. Car, en formant les âmes aux vertus chrétiennes, la théologie morale leur donne une très grande aptitude à remplir exactement les devoirs de la vie civile.

Pufendorf recherche ensuite si le droit naturel aurait eu sa place dans l'état d'innocence et avant le péché. Selon lui, les principes du droit naturel auraient subsisté, car ils reposent sur la nature des choses et sur la nature de l'homme. Mais certaines maximes n'auraient pas eu lieu ; les unes qui supposent des établissements, dont peut-être l'homme innocent n'aurait pas eu besoin, tels que les lois de la vente, de l'achat, etc. ; les autres qui supposent la nature corrompue, comme : tu ne mentiras pas, tu ne forniqueras pas, etc., en un mot, tous les préceptes négatifs.

Il semble que l'on devrait trouver dans un traité de droit naturel une définition du droit. C'est cependant ce que

Pufendorf ne nous donne pas. Mais il définit le devoir : « C'est, dit-il, une action humaine exactement conforme à la loi qui nous en impose l'obligation (1). » Cette définition est vraie ou fausse, selon le sens que l'on donnera au mot loi. Or, selon Pufendorf, la loi est « une volonté ou une ordonnance d'un supérieur, par laquelle il impose à ceux qui dépendent de lui une obligation indispensable d'agir d'une certaine manière (2). »

Mais qu'est-ce que l'obligation ? et d'où dérive-t-elle elle-même ? « L'obligation est un lien de droit par lequel on est astreint à faire ou ne pas faire certaines choses (3). » Or, deux choses sont nécessaires pour rendre un être susceptible d'obligation : 1° une volonté libre ; 2° la dépendance d'un supérieur. La seconde est facile à démontrer : si je n'ai point de supérieur, personne ne peut me prescrire d'agir d'une façon plutôt que d'une autre. Ainsi, que je sois libre, mais sans maître, je puis agir selon mon bon plaisir, je ne suis obligé à rien. Que j'aie un maître, sans être libre, je ne puis faire que ce que ma nature m'impose : il est inutile de me donner un ordre auquel j'obéis nécessairement, ou auquel il m'est impossible d'obéir ; dans les deux cas, point d'obligation.

Le fondement de l'obligation est donc la volonté d'un supérieur, assez fort pour punir ceux qui lui résistent, mais en même temps assez raisonnable et assez juste pour ne point gêner sans motif la liberté des sujets.

Tel est le fondement de l'obligation selon Pufendorf. Il faut reconnaître que son opinion est une sorte de moyenne entre celle de Hobbes et celle de Grotius : l'un qui fait reposer le droit sur la volonté seule d'un être tout-puissant ; l'autre sur la nature même des choses. Puffendorf montre ici son bon sens et la solidité de son jugement, mais il fait preuve en même temps d'assez peu de perspicacité philosophique ; car, en

(1) *De officio hominis et civis*, L. I, c. I, § 1.

(2) *Droit de la nat. et des gens*, l. I. c. VI, § 4, et *Devoirs de l'homme et du cit.*, l. I, c. II, § 2. *Decretum quo superior sibi subjectum obligat.*

(3) *Dev. de l'homme et du cit.*, l. I, c. II, § 3. *Vinculum juris quo necessitate astringimur alicujus rei præstandæ.*

affirmant que l'obligation repose sur la volonté d'un supérieur, à la fois fort et juste, il ne voit pas que la question est précisément de savoir si ce supérieur qui oblige, oblige parce qu'il est fort ou parce qu'il est juste. Cependant Leibniz, qui le critique très durement sur ce point, exagère un peu sa pensée, et, sans tenir compte des restrictions très plausibles de Pufendorf, confond trop volontiers sa doctrine avec celle de Hobbes.

Il est suffisamment démontré, par cette analyse, que Puffendorf n'est remarquable ni par l'originalité ni par l'esprit philosophique. Il ne faudrait point toutefois le juger exclusivement par là. Son mérite est d'avoir embrassé et résumé dans un plan régulier toutes les matières dispersées dans les Sommes scolastiques, dans les jurisconsultes, et enfin dans Grotius. Mais cette sorte de talent ne peut être appréciée que dans ses œuvres ; et d'ailleurs ceux-là seuls peuvent compter pour nous et ont leur place dans cette histoire, qui ont laissé après eux quelque idée neuve et importante, et qui ont changé les principes et les méthodes de la science (1).

(1) Nous ne pouvons pas mentionner ici tous les jurisconsultes du XVIIe siècle qui ont touché à la politique, surtout à la politique pratique et historique dans ses rapports avec le droit public de l'Europe ou des Etats particuliers. Pour la politique ainsi entendue, voir le savant ouvrage de M. Robert de Mohl : *Die Geschichte und literatur der Staatswissenschaften* souvent cité par nous (Erlangen, 1885), où les écrits de droit public sont abondamment et savamment analysés. Nous devons cependant citer parmi les *érudits* ou *compilateurs* de ce temps dans la science politique deux noms célèbres : Conring et Goldast. Le premier, né en Hollande (1606-1681), fut à la fois médecin et jurisconsulte. Sans aucune originalité, il a considérablement écrit sur la politique. On cite les ouvrages suivants : *De jure*, 1677; *De rebus publicis in genere* 1635 ; — *De regno et tyrannide*, 1640 ; — *De morbis et mutationibus rerum publicarum*, 1640 ; — *De imperatore romano Germanico*, 1641 ; — *De oligarchia*, 1643 ; — *De legibus*, 1645 ; — *De regno*, 1650 ; — *De ratione status*, 1651 ; — *De optima republica*, 1652 ; — *De politia sive republica in specie dicta*, 1652 ; — *De cive et civitate*, 1655, etc. ; en un mot sur toutes les matières de la politique, et, pour les résumer toutes : *De civili philosophia*, 1673. C'était, disait-on de son temps, une bibliothèque vivante. Il a en outre édité et traduit de nombreux ouvrages de politique, entre autres, le *Prince*, de Machiavel. Aucun de ces ouvrages n'a laissé de traces. Goldast (Melchior) (1576-1635) est un écrivain encore moins original.

Leibniz. Morale et droit naturel. — Parmi les écrivains du xvii[e] siècle qui se sont occupés de droit naturel, il ne faut point oublier l'universel Leibniz qui, sans avoir traité *ex professo* de cette science importante, a cependant dispersé dans ses écrits de jurisprudence quelques idées précieuses et profondes, que son nom et leur prix nous invitent à recueillir.

Il est assez curieux de voir quel jugement Leibniz porte sur les auteurs de droit naturel de son temps. « Je voudrais, dit-il, qu'il existât un traité qui, partant de définitions claires et fécondes, déduisît comme par un fil des conclusions certaines de principes certains, qui établît par ordre les fondements de toutes nos actions et des exceptions permises par la nature, qui enfin donnât aux jeunes gens un moyen de résoudre toutes les difficultés par une méthode déterminée. » Cette science exacte et régulière était à attendre, selon Leibniz ; et peut-être l'est-elle encore aujourd'hui. « On eût pu l'espérer du jugement et de la science de l'incomparable Grotius (*incomparabilis Grotii judicio et doctrina*), ou du profond génie de Hobbes, si l'un n'eût été distrait par trop de choses, et si l'autre n'eût établi des principes corrompus, et ne s'y fût entêté. Selden eût pu nous donner des choses plus fortes et meilleures que ce qu'il a fait, s'il eût voulu y consacrer toute sa science et son talent (1). » Dans plusieurs de ses lettres,

C'est surtout un éditeur et un compilateur. Nous avons eu à utiliser dans notre premier volume sa *Monarchia sancti imperii romani* (3 volumes, 1611-1614), où se trouvent tant de pièces intéressantes sur la politique du moyen âge.

(1) *Monita quadam ad Samul. Pufend. principia*. Dutens, t. IV, part. III, p. 275. — Selden, dont parle ici Leibniz, est un esprit plus original que Puffendorf, et qui devrait avoir sa place dans une histoire plus détaillée du droit naturel que nous ne pouvons la donner ici. Il fondait le droit naturel sur la tradition hébraïque. C'est la thèse qu'il développa dans son livre *De jure naturali et gentium juxta disciplinam Hebræorum*, 1636-1640. Il avait une érudition prodigieuse, mais une grande confusion d'idées. Il est surtout célèbre par son livre intitulé *Mare clausum*, écrit en opposition au *Mare liberum*, de Grotius, et où il défend l'empire de l'Angleterre sur la mer. — Voir sur les doctrines de Selden : Adolphe Franck, *Réformateurs et Publicistes, au* xvii[e] *siècle*, l. III, ch. iii (Paris, 1881).

Leibniz parle avec estime de Thomasius, dont il loue les connaissances juridiques (1), mais il fait peu de cas de sa philosophie : « C'est une philosophie sauvage et en quelque sorte podagre, *sylvestris et archipodialis* (2). » Mais de tous ces auteurs, celui que Leibniz semble le moins estimer, nous l'avons vu, c'est Puffendorf. « Il n'a pas, dit-il, grande autorité auprès de moi ; car il n'avance de lui-même que des principes tout à fait populaires, et il s'arrête à l'écorce (3). » Cependant comme son livre est le seul traité complet qu'il y ait sur ces matières, et qu'il a emprunté à beaucoup d'auteurs d'excellentes choses, Leibniz approuve qu'on le mette entre les mains des jeunes gens, pourvu toutefois qu'on les avertisse des principales erreurs commises par lui.

Leibniz critique Puffendorf sur trois points : 1° sur la fin ; 2° sur l'objet ; 3° sur la cause efficiente du droit naturel.

I. Sur la première question, Leibniz reproche à Puffendorf de renfermer le droit naturel dans les limites de cette vie (*tantum ambitu hujus vitæ includi*), et d'en exclure par exemple l'immortalité de l'âme. C'est, dit-il, mutiler cette science, et supprimer beaucoup de devoirs de la vie que de se contenter de ce degré de droit naturel, qui pourrait se rencontrer même chez l'athée.

II. Une seconde erreur qui tient à la première, c'est de limiter le droit naturel aux actes extérieurs et d'en exclure tous ceux qui restent cachés au dedans de nous et ne s'expriment pas au dehors. Selon Cicéron, dit-il, ce n'est pas le philosophe, c'est le jurisconsulte qui doit se borner aux actes extérieurs. La philosophie chrétienne sera-t-elle donc moins large que la philosophie d'un païen ? On ne voit point quelle sera la place du serment dans une doctrine qui s'interdit de régler le for intérieur. Et cependant l'auteur fait une grande

(1) Non inepte jurisprudentiam et rationem status complectebatur, même tome, *Epistolæ ad Kertuerum*, ep. VII, p. 261.

(2) Voy. Ibid., ep. XI, p. 261.

(3) Epist. XI. Voy. aussi ep. VII, XII, XIII, XIV, etc.

part au serment. En supposant que l'espérance et la crainte des biens ou des maux extérieurs suffisent à empêcher de nuire, pourront-elles inspirer de servir ? Celui qui ne sera pas entièrement bon péchera au moins par omission. Rien n'est moins sûr que de trouver des âmes corrompues intérieurement, innocentes au dehors.

III. Pufendorf se trompe encore quant à la cause efficiente du droit. Cette cause, il ne la cherche pas dans la nature des choses et dans les principes éternels de la raison divine, mais dans le décret d'un supérieur. Selon lui, le devoir est l'action de l'homme qui se conforme au précepte de la loi, en raison de l'obligation qui s'y attache (t. I, l. I, § 1), et il définit la loi (*ib.* § 2), le décret par lequel un supérieur oblige celui qui lui est soumis à conformer ses actions à sa volonté. C'est le paradoxe de Hobbes ; et je m'étonne, dit Leibniz, qu'il ait pu être renouvelé par personne. Eh quoi ! n'agira-t-il point contre la justice celui qui, armé du souverain pouvoir, s'en servira pour dépouiller et opprimer ses sujets ! Il est vrai que notre auteur semble apporter un remède à cette détestable doctrine lorsqu'il rattache la justice à Dieu même comme souverain universel. Dieu est donc la garantie de tous les pactes et le soutien de la justice. Cette doctrine paraît sans doute meilleure, mais elle est entachée au fond du même vice que la précédente. Sans dire, avec Grotius, que, n'y eût-il pas de Dieu, il y aurait encore une obligation naturelle, on peut dire que Dieu lui-même doit être loué parce qu'il est juste, et qu'il fait toujours le bien en vertu de sa nature même. Et la règle du juste en soi ne vient pas d'un décret libre de Dieu, mais dépend des vérités éternelles présentes à sa divine intelligence, qui constituent en quelque sorte son essence. Or il est impossible que la justice soit un attribut essentiel de Dieu, si elle dépend de son libre arbitre. La justice a des lois d'égalité et de proportion aussi immuables que celles de la géométrie ; et l'on ne peut soutenir que la justice est l'œuvre libre de Dieu, à moins que l'on n'en dise autant de la vérité : ce qui a été le paradoxe

insoutenable de Descartes. Ceux qui ont soutenu de pareilles choses n'ont point vu qu'ils confondaient la justice et l'irresponsabilité (ἀνυπευθυνία). Dieu est irresponsable à cause de sa souveraine puissance : il ne peut être ni contraint ni puni ; il n'a de comptes à rendre à personne ; mais il agit ainsi en vertu de sa justice, et pour satisfaire à tout être sage, et par-dessus tout à lui-même (1).

Voici les conclusions de Leibniz. « La fin du droit naturel, dit-il, c'est le bien de ceux qui l'observent (de là, la question de l'immortalité et de la vie future) ; son objet, c'est tout ce qui intéresse le bien des autres, et qui est en notre pouvoir (par conséquent toutes les actions morales) ; enfin sa cause efficiente, c'est la lumière de la raison éternelle, divinement allumée dans nos âmes. »

On voit par cette polémique que Leibniz s'efforce, contre les tentatives de Thomasius et de Pufendorf, de confondre en une seule science, comme le faisaient les anciens, la morale et le droit naturel. Cette discussion est importante pour comprendre l'entreprise de Kant, qui essayera plus tard, par des raisons nouvelles et plus profondes, d'établir de nouveau cette séparation (2).

Au reste, Leibniz lui-même nous indique dans plusieurs passages de ses écrits les points essentiels de sa doctrine. Nous en trouvons la première esquisse dans un traité publié par lui dans sa jeunesse (3). Il essaye d'y concilier toutes les opinions précédemment admises. On sait que c'est là sa prétention en toute question. Or il y a, selon lui, trois degrés dans le droit naturel : le droit strict, l'équité, la piété. Chacun de ces degrés est plus parfait que le précédent, le confirme et, en cas de conflit, l'emporte (4).

(1) « Ut omni satisfaciat sapienti, et, quod summum est, sibi. » (*Ib.*, p. 280.)

(2) Voir plus loin, c. IX.

(3) *Methodus nova discendæ docendæque jurisprudentiæ*. 1667 (Dut., IV, part. III, pp. 169, 179.) *De Leibnizii methodo discendæ docendæque jurisprudentiæ*, par L. Legrand, 1868.

(4) *Ib.*, part. II, p. 213.

Voici la définition du droit strict : ce n'est autre chose que le droit de paix et de guerre : « car entre une personne et une autre, dit-il, le droit naturel c'est la paix, tant que l'une n'a pas commencé à attaquer l'autre. Mais entre une personne et une chose, celle-ci n'ayant pas d'intelligence, c'est un perpétuel droit de guerre. Il est permis au lion de déchirer l'homme, et à une montagne de l'accabler de sa ruine. De même, il est permis à l'homme de dompter le lion et de briser la montagne. *La victoire d'une personne sur une chose, et la captivité de la chose est dite possession.* La possession donne donc, en vertu de la guerre, un droit sur la chose, pourvu qu'elle ne soit à personne (*res nullius*). Mais si l'on attaque un autre homme, soit dans sa personne, soit dans ses biens, on lui donne sur soi-même le droit de guerre, c'est-à-dire le droit que nous avons sur les choses. De là ce principe, qui est la formule de la justice stricte, *neminem lædere :* c'est la justice commutative, que Grotius appelle *facultas.*

L'équité ou l'égalité consiste dans le rapport ou la proportion harmonique de deux ou de plusieurs. C'est elle qui ordonne de ne point faire à celui qui nous a lésés une guerre à mort, mais de nous contenter de la restitution, d'en appeler à des arbitres, de ne pas faire aux autres ce que l'on ne voudrait pas qu'on nous fît. L'équité conseille sans doute d'obéir à la justice stricte. Mais par elle-même elle ne donne qu'un droit large ; Grotius l'appelle *aptitudo.* La formule en est celle-ci : *Suum cuique reddere.* C'est la justice distributive.

Enfin le troisième principe de la justice, c'est l'autorité d'un supérieur. Mais un être peut être supérieur par nature ou par convention. Dieu est supérieur par nature. A l'autorité de Dieu correspond dans l'homme la piété, qui est le troisième degré de la justice. La formule de cette sorte de justice est le troisième membre de la maxime d'Ulpien : *honeste vivere.*

Dans cette première esquisse de ses idées, Leibniz ne paraît pas encore soupçonner la question que nous l'avons vu discu-

ter avec tant de force contre Pufendorf, celle de savoir si Dieu est l'auteur du droit par sa volonté, ou par sa nature. Il semble même ici donner raison à la doctrine de Hobbes, en rapportant le principe de Thrasymaque dans la *République* de Platon : « Le juste, c'est ce qui est utile au plus fort. »

Ce n'est que plus tard que l'odieux de cette doctrine lui paraît clairement et qu'il la repousse de toutes ses forces. On peut en juger par sa polémique contre Pufendorf. Il y revient encore dans un autre traité de 1699 (1), où, reproduisant toutes les objections déjà connues, il dit expressément : « Le principe du droit n'est pas dans la volonté de Dieu, mais dans son intelligence ; non dans sa puissance, mais dans sa sagesse. » Il fait même ici un pas de plus, et il définit la justice : la bienveillance, la charité du sage, *benevolentia*, *caritas sapientis*.

Je trouve encore, dans la préface du *Code diplomatique* (2) une heureuse définition du droit naturel : « Le droit naturel, dit Leibniz, est une *puissance morale*, et l'obligation une *nécessité morale*. J'appelle une puissance morale celle qui chez l'homme de bien fait équilibre à la puissance naturelle. » Mais qu'est-ce que l'homme de bien? C'est celui qui aime tous les hommes autant que la raison le permet. La justice semble donc être la même chose que la philanthropie, ou, comme il le disait tout à l'heure, la charité du sage.

L'erreur de Leibniz est de confondre trop facilement le droit et la morale : confusion que Pufendorf avait essayé d'éviter, mais sans s'expliquer avec assez de précision. En revanche, Leibniz est très fort contre Pufendorf, contre Hobbes et contre les jurisconsultes, lorsqu'il établit que le droit ne tire son origine d'aucune puissance, pas même de la puissance divine,

(1) « Conciliabitur sententia eximii viri cum nostra, si per jussum Dei intelligatur jussum supremæ rationis, p. 273... Interim ubi atheus potest esse geometra, ita atheus jurisconsultus esse posset (*id.*)... Hinc sequitur perfectionem potius et pravitatem actuum intrinsecam quam voluntatem Dei justitiæ fontem esse (p. 274). *Observationes de principio juris* (Dut. p. 270).

(2) *De Codice juris gentium diplomatico monitum* Dissert. X, XI, XII, XIII. (Dutens, p. 285.)

mais qu'il est fondé dans la raison de Dieu et sur la nature même des choses.

La politique de Leibniz. — Les idées politiques de Leibniz (1) ne se trouvent exprimées nulle part d'une manière dogmatique : il faut se contenter d'indications, fort nombreuses il est vrai, que l'on recueille dans sa correspondance et dans ses opuscules. Ces indications ne concordent pas toujours entre elles : pour en apprécier la portée, on doit tenir compte des circonstances particulières dans lesquelles Leibniz a écrit.

On peut distinguer deux tendances principales. Tantôt Leibniz subordonne ses idées politiques aux intérêts religieux, tantôt il les sépare. Il considère d'abord la chrétienté comme faisant un seul grand corps, dont le pape est le chef spirituel, et l'empereur le chef temporel : celui-ci a le pas sur tous les autres souverains : il est l'avocat de l'Église, et Leibniz définit ainsi sa mission : « *Imperatoris est ad beatitudinem veram homines ducere.* » Le premier devoir du pape est d'exhorter tous les chrétiens à l'union contre les barbares et les infidèles ; celui de l'empereur de rejeter les Turcs hors de l'Europe à l'aide de tous les chrétiens et d'établir sur la terre entière le règne de la vraie foi.

Après les victoires de l'Autriche sur les Turcs, quand le danger n'est plus pressant, les idées politiques de Leibniz semblent perdre cette couleur religieuse, et il se souvient plutôt de Platon et d'Aristote. « Le but de la science politique, écrit-il en 1701, à l'égard des formes des républiques, doit être de faire fleurir l'empire de la raison. Le but de la monarchie est de faire régner un héros d'une éminente sagesse et vertu, tel que vostre Roy d'à présent (Guillaume III). Le but de l'aristocratie est de donner le gouvernement aux plus sages et aux plus experts. Le but de la démocratie ou politique est de faire convenir les peuples mêmes de ce qui est leur bien. Et

(1) Nous devons l'analyse de la politique de Leibniz à l'obligeance de M. Lévy-Brühl, professeur de philosophie et auteur d'une thèse sur l'*Idée de responsabilité*, 1885.

s'il y avait tout à la fois un grand héros, des sénateurs très sages, et des citoyens très raisonnables, cela ferait le mélange des trois formes. Le pouvoir arbitraire est ce qui est directement opposé à l'empire de la raison. Mais il faut savoir que ce pouvoir arbitraire se peut trouver non seulement dans les rois, mais encore dans les assemblées, lorsque les cabales et les animosités y prévalent à la raison..... Quand on aime la véritable liberté, on n'est pas trop républicain pour cela, puisque la liberté raisonnable se trouve plus assurée lorsque le Roy et les assemblées sont liées par de bonnes lois, que lorsque le pouvoir arbitraire est dans la multitude (1). »

On voit assez que Leibniz ne préfère pas la forme du gouvernement démocratique : il aimerait mieux l'une des deux autres (2). Il n'est cependant pas partisan du pouvoir absolu d'un roi, si ce pouvoir doit être sans limite et sans frein d'aucune sorte : il dit à plusieurs reprises que les princes qui abusent de leur pouvoir sur leurs sujets ne sont jamais à l'abri du poignard d'un assassin. Bien mieux, il admet jusqu'à un certain point le droit d'insurrection : « J'ay coustume de dire qu'il serait bon que les princes fussent persuadés que les peuples ont droit de leur résister, et qu'au contraire les peuples fussent persuadés de l'obéissance passive. Cependant je suis assez du sentiment de Grotius, et je crois que régulièrement on doit obéir (3). » Les nations ne sont pas obligées de se laisser ruiner par le caprice et la méchanceté d'un seul. Cependant il ne faut point venir à la résistance que lorsque les choses sont venues à de grandes extrémités (4). Leibniz est évidemment préoccupé, dans ces lettres, par la pensée de la révolution qui a renversé Jacques II, par la nécessité de légitimer l'établissement de Guillaume d'Orange, et après lui l'avènement possible de la maison de Hanovre au trône d'Angleterre.

(1) Lettres de juillet 1701. Édit. de Klopp (1863), VIII, 266-70.
(2) G. Klopp. VI, 220-226, *Einige patriotische Gedanken.*
(3) Lettres à Boinebourg, nov. 1695. Klopp, VII, 119).
(4) Lettre à Burnet de Kemmey, 26 mars 1706. Klopp, IX, 217.

Quel est donc le véritable fondement de l'État ?

Avant tout, la vertu et la crainte de Dieu (*Tugend und Gottesfurcht*) (1). La vérité et le bien politiques consistent dans une harmonie qui fait que, chacun se tenant à sa place et s'acquittant de la fonction qui lui est propre, l'unité vivante du tout se trouve réalisée par cette variété même (2). Par exemple, dans une monarchie bien réglée, l'intérêt du prince ne se sépare pas de l'intérêt de ses sujets. De sorte que la politique aurait son véritable principe dans la morale. On reconnaît dans cette préoccupation de *l'harmonie* une des idées maîtresses de la philosophie de Leibniz.

Enfin Leibniz semble avoir eu un pressentiment assez net de l'État moderne. Déjà, dans le monument qu'il élève à la mémoire du duc Jean-Frédéric de Hanovre, son protecteur et son maître, il expose avec beaucoup de force les mérites par lesquels un prince doit justifier le hasard de sa naissance et tous les devoirs qu'il est strictement obligé de remplir. En 1705 il écrit : « Ma définition de l'Estat ou de ce que chez les Latins on appelle *Respublica* est : que c'est une grande société dont le but est la seureté commune. Il serait à souhaiter qu'on pût procurer aux hommes quelque chose de plus que la seureté, à sçavoir le bonheur, et on doit s'y appliquer : mais du moins la seureté est essentielle, et sans cela le bien cesse (3) ». Nous ne sommes plus bien loin ici du contrat social.

D'autre part Leibniz a toujours beaucoup insisté sur le rôle économique du gouvernement, qui doit favoriser le commerce et l'industrie, prohiber la sortie des matières premières, mettre des droits sur les produits étrangers, etc. Il veut même que l'on contraigne tous les mendiants et vagabonds à travailler pour gagner au moins leur vie : il conseille d'établir des sortes d'ateliers nationaux pour les ouvriers qui se trouveraient sans

(1) Klopp, VII, 221).

(2) C'est là presque textuellement la doctrine de Platon ; voir t. I, p. 118.

(3) Extrait d'une lettre à M. de Palaiseau. Klopp, IX, 142.

ouvrage. Enfin il indique une idée chère aux socialistes d'État en Allemagne, et presque réalisée par M. de Bismarck : C'est un projet de caisse d'assurance contre les désastres et les accidents. L'État est assimilé à une compagnie dont tous les membres sont solidaires : le gouvernement aura la garde de cette caisse et ne devra toucher à cet argent sous aucun prétexte (1). Il est à croire d'après cela que le socialisme d'État n'eût pas trop effrayé Leibniz (2).

Il est très probable, selon la remarque de M. Pfleiderer (3), que l'idéal politique de Leibniz a été à peu près réalisé par le « despotisme éclairé » du XVIII[e] siècle, dont Frédéric II a donné le modèle. Pouvoir absolu du prince, mais à condition que ce pouvoir soit employé tout entier au bien de l'État, dont le prince lui-même n'est que le premier serviteur. Cette idée de l'État qui est la fin suprême, *Selbstzweck*, cette idée qui explique le développement historique de la politique prussienne, et dont Hegel fera plus tard le principe même de sa philosophie politique, est déjà dans Leibniz.

Spinoza. — Entre la doctrine de Hobbes, qui fonde le droit sur la force, et la doctrine de Grotius et de Leibniz, qui le fonde sur la loi naturelle, se place une doctrine intermédiaire qui essaye de concilier l'une et l'autre, en considérant l'homme successivement sous ces deux aspects, et en partant du droit de la force pour s'élever au droit de la raison. Telle est la politique de Spinoza, travaillée, comme sa métaphysique, par une contradiction intérieure, et qui ne réussit pas toujours, malgré les efforts du génie le plus subtil, à concilier ces deux

(1) *Assecuranzen*, Klopp, VI, 231.
(2) Dans l'analyse de manuscrits allemands inédits de Leibniz, publiée par M. Biedermann (*Westerman's Deutsche Monatshefte*, juillet 1882), nous trouvons des extraits qui sont tout à fait inspirés par l'idée du socialisme d'État. Leibniz propose la création d'ateliers nationaux *(Grosse Staten)*, où travailleront, en échange d'un salaire fixe, les ouvriers, « en causant gaiement ». Un des avantages de cette organisation sera que « les riches négociants n'exploiteront plus les pauvres travailleurs ». (Em. Grucker, *Histoire des doctrines littéraires en Allemagne*, tom. I, ch. VI, p. 276).
(3) *Leibniz als Patriot*, etc., p. 429.

principes. Les deux principaux écrits de Spinoza sur la politique sont : le *Tractatus theologico-politicus* (1663), et le *Tractatus politicus*, paru dans les *Opera posthuma* (1677) ; sans oublier l'*Ethique* à laquelle il faut toujours revenir pour l'intelligence des principes (1).

Spinoza commence son *Tractatus politicus* par des maximes qui rappellent celles de Machiavel (2) : « Les philosophes, dit-il, ont l'habitude de concevoir les hommes, non tels qu'ils sont, mais tels qu'ils devraient être : ils prennent la satire pour de la morale, et, lorsqu'ils décrivent des républiques, ils se forgent des chimères et des utopies sans aucun rapport avec la réalité. Les politiques, au contraire, instruits par l'expérience et connaissant la corruption humaine, en enseignant les pratiques que l'usage leur a apprises, soulèvent contre eux les théologiens, qui se figurent que les affaires publiques doivent être traitées selon les principes de la piété privée. Cependant on ne peut nier qu'ils ne réussissent beaucoup mieux que les philosophes ; car, n'ayant pour guide que l'expérience, ils ne disent rien qui soit en contradiction avec l'usage et la réalité. »

Quant à lui, son intention, en s'appliquant à la politique, est de ne rien avancer qui ne soit confirmé par la pratique et l'usage, d'étudier les choses politiques avec la même liberté d'esprit que les mathématiques. Il ne s'agit point de railler, de déplorer, d'invectiver les actions humaines, mais de les comprendre. Les passions ne doivent pas être considérées comme des vices, mais comme des propriétés de la nature

(1) Sur Spinoza, consulter, outre les éditions connues de Paulus, de Gfrœrer et de Bruder, la grande édition publiée à l'occasion du centenaire de Spinoza, par MM. Van Vloten et Land, 2 vol. 1882. — F. Pollock, *Spinoza, his life and philosophy* ; London, 1880, c. x et xi. — *Philosoph. Monatshefte*, xii, 5, article de Opitz qui rapproche la morale de Spinoza de celle de Hobbes. — *Viert. f. wissenschaftliche Philosophie*, 1882 art. de Tönnies sur Spinoza. — Voir enfin la traduction française d'Em. Saisset, 2ᵉ édit. 3 vol. Paris, 1860, et l'*Introduction critique* publiée séparément (in-8°, 1860).

(2) *Opera posth.*, *Tractat. politicus*, c. i, §§ 1 et 2.

humaine : elles lui appartiennent comme le froid, le chaud, la tempête et le tonnerre appartiennent à la nature de l'air. Ce sont des inconvénients, mais des inconvénients qui ont leurs causes nécessaires et que nous devons essayer de comprendre par leurs causes (1).

La puissance par laquelle les choses naturelles sont et continuent à être n'est autre chose que la puissance même de Dieu. Or, Dieu possède un droit souverain sur toutes choses ; et ce droit, c'est sa puissance même, considérée comme absolument libre de tout obstacle. Il suit de là que chaque chose naturelle a autant de droit qu'elle a de puissance ; car sa puissance n'est qu'une portion de la puissance de Dieu, et elle participe au droit souverain de Dieu, en proportion même de la puissance qu'elle possède. Par le droit naturel, il faut donc entendre les lois de la nature de chaque individu, selon lesquelles il est déterminé à exister et à agir d'une manière particulière. Ainsi, les poissons sont naturellement faits pour nager ; les plus grands sont faits pour manger les plus petits ; par conséquent, en vertu du droit naturel, tous les poissons nagent et les plus gros mangent les plus petits (2).

Voici donc le premier principe du droit naturel, selon Spinoza : le droit s'étend jusqu'où s'étend la puissance. Appliquons ce principe à l'homme. S'il était déterminé par la nature à n'obéir qu'à la raison, son droit se mesurerait par la puissance de la raison : mais puisque la nature l'a déterminé à obéir à la passion plus qu'à la raison, son droit, qui n'est qu'une portion de la puissance de la nature, doit se mesurer non par la raison, mais par l'instinct qu'il a de se conserver. En un mot, il n'est qu'une portion de la nature, et les passions qui le déterminent à agir ne sont que des effets de la nature même. Et il n'y a pas à distinguer entre les hommes raisonnables et les fous, les bons et les méchants. Tous, quand ils agissent, obéissent à leur nature, laquelle n'est qu'une partie de la nature univer-

(1) *Tract. politic.*, c. I, § 4, et *Eth.*, part. III, préface.
(2) *Tract. politic.*, c. II, § 3; et *Theol. polit.*, c. XVI.

selle; ils ont tous le droit d'agir comme bon leur semble et d'aller où leur intérêt les pousse, car ils ne font rien qu'en vertu de leur puissance naturelle, et par conséquent de leur droit (1).

Quelques-uns se représentent l'homme comme « un empire dans un empire (2) », comme ayant été créé par Dieu tellement indépendant qu'il a une puissance absolue de se déterminer et de bien user de sa raison. Mais l'expérience prouve qu'il n'est pas plus en notre pouvoir d'avoir l'esprit sain que le cœur sain. Car si cela était en notre puissance, tout le monde userait sainement de la raison, ce qui n'a pas lieu. *Trahit sua quemque voluptas.* Et en effet, si l'homme était vraiment libre, il ne se conduirait que par la raison : c'est ce que m'accordera quiconque ne confond pas la liberté et la contingence. La liberté est une perfection, et l'impuissance n'est pas la liberté. Il n'est donc point en la puissance de l'homme d'obéir toujours à la raison et de résister aux impulsions de son appétit et de la passion. D'où il suit que l'homme est dans son droit, lorsqu'il obéit aux mouvements de l'appétit et de la passion. En un mot, dans l'état naturel, l'homme n'est pas plus obligé de vivre sous la loi de la raison, qu'un chat selon les lois de la nature du lion (3).

« Il suit de ces principes, dit Spinoza (nous citons expressément ces paroles remarquables), que le droit naturel n'interdit que ce que personne ne désire et ce que personne ne peut. Il ne défend donc ni les rivalités, ni les haines, ni la colère, ni la ruse, ni rien de ce que conseille la passion. Et cela n'a rien d'étonnant, car la nature n'est pas renfermée dans les lois de la raison humaine qui n'ont rapport qu'à l'utilité et à la conservation de l'homme : mais elles se composent d'une infinité de lois relatives à l'ordre éternel de la nature dont l'homme n'est qu'une parcelle. Donc, tout ce qui nous paraît ridicule, absurde

(1) *Tract. polit.*, c. II, § 5 ; et *Theol. polit.*, c. XVI.
(2) *Imperium in imperio*, *Eth.*, part. III, préf. ; *Tract. polit.*, c. II, § 7.
(3) *Tract. theol. polit.*, c. XVI ; et *Tract. polit.*, c. II, § 7.

ou mauvais dans la nature, ne nous paraît tel que parce que nous ne voyons les choses que d'un côté, et que nous voulons tout régler d'après les préceptes de notre propre raison, *quoique cette action que notre nature appelle mauvaise ne le soit pas au point de vue de l'ordre et de la nature universelle* (1). »

Ces principes conduisent à des propositions absolument identiques à celles de Hobbes. Dans l'empire de la nature, chacun a le droit de convoiter tout ce qui lui est utile : il a donc droit sur toutes choses ; il a le droit de s'approprier ce qu'il convoite par tous les moyens possibles, et il est le seul juge de ces moyens. Enfin, tous les hommes, ayant le même droit et obéissant tous aux mêmes passions, sont naturellement ennemis ; et par conséquent l'état de nature est l'état de guerre (2).

Mais l'homme ne vit pas seulement sous la loi de la nature; il vit sous celle de la raison.

Par la loi de nature, l'homme obéit aux lois générales des choses ; par la raison, il obéit aux lois de sa nature propre, car il est un être raisonnable, dont l'essence la plus haute consiste dans les idées adéquates, c'est-à-dire dans les idées vraies. Or, la raison consultée lui apprend que ce qu'il y a de plus utile pour l'homme c'est la société de l'homme, que la paix vaut mieux que la guerre, l'amour que la haine. Voilà ce que la raison dit à tous les hommes; et si elle était assez puissante, ils n'auraient besoin que de la consulter pour savoir ce qui leur est meilleur, et ils renonceraient volontairement au droit naturel pour se soumettre au joug salutaire de la vertu. Mais la nature est toujours là qui commande à l'homme de chercher son bien aux dépens d'autrui, de satisfaire tous ses désirs et de n'éviter un mal que dans la crainte d'un mal plus grand. Aussi les hommes n'auraient aucune sécurité, s'ils n'opposaient pas à ceux qui voudraient violer la paix des obstacles tels que

(1) *Tract. polit.*, c. II, § 8.
(2) *Ib.*, § 14, et *Théol. polit.*, c. XVI.

ceux-ci eussent plus d'intérêt à l'observer qu'à l'enfreindre. C'est ce que font les hommes en cédant à la société entière leur puissance et par là même leur droit. Or ce droit, nous l'avons vu, est absolu (1). Donc le pouvoir de la société ou de l'État est absolu.

Cependant, tout en reconnaissant la souveraineté absolue de l'État, Spinoza essaye en même temps de faire la part des droits des sujets. Selon lui, la fin de l'État n'est pas l'esclavage, mais la liberté. En effet, la fin de l'État est de faire vivre les hommes en concorde et en paix, dans la justice et la charité, de leur inspirer l'amour au lieu de la haine, enfin, de les placer sous le gouvernement de la raison, principe de la liberté. L'État, en principe, quoique armé de la souveraineté absolue, existe donc pour assurer la liberté des citoyens. Il est certain que le souverain peut user de son droit absolu d'une manière extravagante et violente ; il peut travailler dans son intérêt, et non dans celui des sujets, en un mot, maintenir l'état de nature au lieu de l'état de raison. C'est son droit, puisqu'il a une puissance absolue. Mais, en agissant ainsi, le souverain dissout l'État ; l'État une fois ébranlé et n'ayant plus de raison d'être, la puissance du souverain est en danger et son droit compromis ; car, une fois renversé, son droit passe avec sa puissance à celui qui lui succède. On voit que l'intérêt du souverain est de gouverner avec sagesse et justice. D'ailleurs, quoique spéculativement on puisse considérer le souverain comme ayant droit à un pouvoir absolu, il est évident qu'en fait ce pouvoir et par conséquent ce droit n'existent pas. En effet, on ne peut imaginer que chacun cède sa puissance tout entière ; car, à moins de s'anéantir tout à fait, cela est absolument impossible : chacun se réserve donc une certaine part de puissance, et la réserve de toutes ces parts de puissance et par conséquent de droit est une limite et un obstacle aux excès de la puissance souveraine (2).

(1) *Theol. polit.*, c. XVI ; et *Tract. polit.*, c. III et IV.
(2) *Theol. polit.*, c. XVII.

Ce n'est pas que le sujet se réserve en aucune façon la puissance et le droit de ne pas agir selon les ordres du souverain ou d'agir contre ces ordres mêmes ; car ce serait la dissolution de la société civile. Mais ce que chacun se réserve, parce qu'il ne peut pas le céder, c'est le pouvoir et le droit de penser ce qui lui plaît (1). En effet, les opinions sont la propriété de chacun, car on ne peut faire abandon de la faculté de juger librement des choses selon qu'elles vous paraissent. Le voulût-on, on ne pourrait pas aliéner ce droit primitif de la liberté de l'esprit, qui est l'essence même de l'homme. Comme on ne peut abdiquer ce droit, on ne peut y être contraint. Aussi, quelque habileté que puisse employer le gouvernement, il réussira sans doute à modifier jusqu'à un certain point les idées des citoyens, mais non jusqu'à ôter le principe de la diversité et de la liberté des opinions. Il n'y a qu'un gouvernement violent et déraisonnable qui puisse refuser aux citoyens la possession de leurs pensées. Non, la fin de l'État n'est pas de transformer les hommes en animaux et en automates, mais au contraire d'en faire des créatures raisonnables et libres. Une cité où la paix n'est obtenue que par l'inertie des citoyens, et où ils sont conduits comme des troupeaux et n'apprennent qu'à servir, est plutôt une solitude qu'une cité. La vraie vie de l'homme ne consiste pas seulement dans la circulation du sang, mais dans la raison et dans la vie de l'esprit. C'est en vertu d'un acte libre de l'esprit que les hommes s'associent ; dans les délibérations qui précèdent la détermination souveraine, chacun garde la libre appréciation des choses, et parle, discute, vote avec son libre jugement. C'est seulement pour l'action que l'individu est obligé et contraint de se soumettre, mais non pour ses opinions et ses idées. Créature raisonnable, il a le droit de parler, d'enseigner et d'écrire ce que la raison lui montre, pourvu qu'il le fasse sans passion et sans colère, ou qu'il ne tende pas par ses paroles au renversement de l'État.

(1) *Theol. polit.*, c. XX.

Le droit de penser peut donc aller jusque-là, mais jusque-là seulement où il deviendrait un acte de rébellion. Par exemple, si un citoyen ne trouve pas une loi juste, il a droit de le penser et de le dire, mais à la condition d'obéir à la loi qu'il désapprouve, de ne pas entraîner ses concitoyens à la désobéissance, et de ne pas essayer d'abroger les lois, ce qui n'appartient qu'au magistrat. De même, toute parole qui porte avec elle la négation du pacte social est coupable et doit être interdite. Mais à part ces limites que le souverain détermine, et qui doivent varier selon la nature des peuples et des circonstances, un État bien constitué, un gouvernement modéré doit laisser une pleine liberté de penser sur les choses de spéculation. Cette liberté aura sans doute des inconvénients. Mais quelle chose n'en a pas ? Les États ne sont-ils pas obligés de tolérer certains vices, tels que la jalousie, l'avarice et mille passions très dangereuses ? Et il ne tolérerait pas la liberté qui est une vertu (1) !

Spinoza, interrogé par un de ses amis sur les différences de ses opinions et de celles de Hobbes, répond : « Ce qui distingue ma politique de celle de Hobbes, c'est que je conserve le droit naturel, même dans l'état civil, et que je n'accorde de droit au souverain sur les sujets que selon la mesure de sa puissance (2). » Par cette grave rectification, Spinosa peut faire à la liberté une plus grande part que Hobbes ; et il est certain qu'il s'en sert d'une manière très habile pour défendre la liberté de la pensée. Mais si le droit n'est autre chose que la puissance, c'est-à-dire la force, et si ce droit subsiste dans l'état civil comme dans l'état naturel, on ne voit plus quelle peut être la différence de ces deux états. J'aurai le droit de tout faire contre l'État, si je le peux, comme l'État aura le droit de tout faire contre moi, s'il le peut. Mais ayant un tel droit contre l'État, je l'ai en même temps contre tous les membres de l'État, et par conséquent l'état de guerre subsiste en

(1) *Theol. polit.*, c. xx.
(2) *Tract. polit.*, c. vi, § 1

droit dans l'état civil, aussi bien que dans l'état naturel. Spinoza dit que dans l'état civil le droit naturel ne cesse pas, et que ce qui cesse seulement, c'est le droit de se rendre justice à soi-même. Mais n'est-ce pas là une contradiction ? Il est vrai que j'ai abandonné le droit de me défendre à la société, mais ne suis-je pas libre de le reprendre quand je veux, pourvu que je le puisse, si le droit naturel subsiste encore dans l'état civil, et si le droit est identique à la puissance ?

Quelle que soit la valeur du principe par lequel Spinoza essaye de se séparer de Hobbes, il s'en éloigne de plus en plus dans les conséquences de sa doctrine. Hobbes ne demande à l'État que la paix. Spinoza lui demande la liberté. « Si l'on appelle, dit-il, du nom de paix l'esclavage, la barbarie et la solitude, il n'y a rien de plus misérable que la paix... La paix ne consiste pas seulement dans l'absence de la guerre, mais dans l'union des esprits et dans la concorde (1). » Ce qui lui paraît le plus fatal à cette paix véritable, c'est le pouvoir d'un seul, ou la monarchie (2). Il est ici en opposition directe avec Hobbes. On croit, dit-il, qu'en donnant le pouvoir à un seul homme, le pouvoir sera plus fort. C'est une erreur ; car un seul homme n'a pas la force de supporter un si grand poids. Il aura donc des conseillers qui gouverneront pour lui ; et ce gouvernement, qui passe pour absolument monarchique, est dans la pratique une véritable aristocratie, mais une aristocratie latente, et par là même la plus mauvaise de toutes. Ajoutez que le roi, enfant, malade ou vieillard, n'est roi que de nom, et que souvent, entraîné par ses passions, il laisse le pouvoir entre les mains d'une courtisane ou d'un favori. En général, la cité a toujours plus à craindre des citoyens que des ennemis ; d'où il suit que le monarque qui représente l'État craindra d'autant plus les citoyens qu'il aura plus de pouvoir : pour se garantir, il tendra continuellement des pièges à ses sujets, surtout aux plus distingués. Par conséquent, plus le pouvoir

(1) *Tract. polit.* c. VI, § 4.
(2) *Ib.*, *ib.*, VI, § 5, 8.

des princes est grand, plus la situation des sujets est misérable. Ainsi, dans l'intérêt des sujets et du monarque, il faut donner à la monarchie des limites, et l'établir sur des lois fondamentales que le monarque ne puisse enfreindre.

Le système que propose Spinoza est une sorte de monarchie représentative, égalitaire et communiste, d'un caractère assez bizarre (1). Dans cette espèce de monarchie, le sol tout entier, les terres, et même, s'il est possible, les maisons, sont la propriété du chef de l'État, qui les loue, moyennant un prix annuel ; en vertu de cette redevance, tous les citoyens sont exempts de toute espèce d'impôts, au moins en temps de paix. Le monarque est entouré d'un conseil, et c'est principalement ce conseil qui donne à ce système de gouvernement son cachet particulier. Les citoyens sont divisés en un certain nombre de familles, qui fournissent chacune trois, quatre ou cinq membres ; ces membres réunis forment le conseil du roi, conseil qui n'est pas nommé à vie, mais renouvelé annuellement par tiers, par quart ou par cinquième. Le droit d'élire appartient au roi : c'est lui qui, sur les listes qui lui sont fournies par chaque famille de tous ses membres parvenus à l'âge de cinquante ans, choisit à sa volonté ceux qu'il nomme. L'office de ce conseil est de défendre les droits fondamentaux de l'empire, de donner son avis sur les affaires. Le roi ne peut décider sur aucune chose, sans avoir pris l'avis du conseil. C'est aussi au conseil à promulguer les décrets royaux, et à s'occuper de l'administration du royaume, comme vicaire du monarque. Les citoyens ne peuvent avoir accès auprès du roi que par l'intermédiaire du conseil. C'est lui qui transmet les suppliques et toutes les demandes ; c'est à lui qu'appartient le soin d'élever les fils du roi. Le conseil ne peut décider des affaires de l'État que tous les membres étant présents. Les membres absents doivent se faire remplacer. Le conseil est convoqué au moins quatre fois par an pour demander des comptes aux ministres

(1) *Tract. polit.*, c. VI et VII.

de la couronne ; en son absence, il est représenté par cinquante de ses membres qui se réunissent chaque jour dans la chambre la plus proche de la chambre royale, pour s'occuper de tous les objets mentionnés plus haut, à l'exception des affaires nouvelles, dont il n'aurait pas été délibéré en grand conseil. Quant à la justice, elle est rendue par un autre conseil composé exclusivement de jurisconsultes. Mais tous les arrêts de ce nouveau conseil doivent être portés au conseil supérieur, ou du moins à cette partie du conseil qui en tient la place, pour qu'il examine si les jugements sont exempts de partialité. On peut donc dire que ce conseil suprême résume le pouvoir judiciaire comme tous les autres. Quant à la religion, l'État ne s'occupera ni des opinions, si ce n'est pour proscrire les séditieuses, ni de l'édification des temples, qui sera laissée aux soins des fidèles de chaque culte.

L'esprit de cette constitution imaginaire est évidemment d'imposer des limites au pouvoir absolu. « Les rois, dit Spinoza, ne sont pas des dieux, mais des hommes qui se laissent souvent prendre par le chant des sirènes. Si tout dépendait de la volonté inconstante d'un seul homme, rien ne serait stable. Ainsi, le gouvernement monarchique doit être tempéré de telle sorte que tout dépende de la volonté du roi, mais que toute volonté du roi ne soit pas le droit. » De plus, comme un seul homme ne peut pas tout faire, il faut donc un conseil, et un conseil composé d'hommes dont les intérêts privés s'accordent avec les intérêts de tous ; et comme ils sont pris dans chaque famille en nombre égal, la majorité est représentée. Il est à remarquer que le droit d'élire reste entre les mains du roi : c'est à ce caractère que le gouvernement doit de rester monarchique. Si l'élection appartenait au peuple, il serait immédiatement démocratique. Mais le roi ne pouvant rien faire contre la pensée du conseil, le gouvernement est tempéré, et, comme dirait Montesquieu, le pouvoir y arrête le pouvoir. Une remarque assez singulière de Spinoza, c'est qu'il compte beaucoup pour maintenir la paix dans cette sorte de gouvernement sur

ce que personne n'y possède de biens. « Tous, dit-il, auront le même péril à craindre de la guerre; tous auront le même avantage à tirer de la paix. » Enfin, le droit de la religion est encore un de ceux que nul ne peut transmettre à autrui : c'est donc encore là une barrière contre le despotisme.

Spinoza propose de la même manière un système de gouvernement aristocratique, et il entreprend également de nous exposer ses idées sur la démocratie, qui est, selon lui, le plus parfait des gouvernements. Mais son ouvrage est interrompu ici.

La différence des idées politiques de Hobbes et de Spinoza, qui partent l'un et l'autre de principes identiques, tient surtout à la différence de leurs situations. Les écrivains les plus spéculatifs en apparence ne peuvent s'affranchir complètement de l'empire des faits ; la logique n'est pour eux qu'un instrument. Hobbes, né en Angleterre et témoin de la révolution, attaché à la maison des Stuarts et exilé pour elle, défend sa propre cause et celle de son maître, en défendant le pouvoir absolu d'un seul. Spinoza, né à Amsterdam, dans une république, dans un pays libre, dont la sécurité, la paix et la grandeur se conciliaient avec la liberté de la conscience et la liberté de la pensée, dut chercher dans son système l'explication et la justification de ces faits. De là le système monarchique de Hobbes ; de là le système démocratique de Spinoza. L'un ne craint point de livrer au maître de l'État la pensée, la conscience, la religion, parce qu'il n'y voit pas de périls pour ses propres doctrines, et qu'il espère même leur assurer par là le monopole de l'enseignement. L'autre, libre penseur en religion, défend avec passion la cause de la liberté de penser.

Mais, indépendamment de ces causes toutes personnelles, qui font dévier l'un de l'autre Spinoza et Hobbes, malgré l'identité de quelques-uns de leurs principes, il y a une cause plus élevée encore, c'est la différence même de leur philosophie. On ne peut nier, en effet, qu'il n'y ait, dans la métaphysique de Spinoza, un certain principe de grandeur et de

dignité qui manque entièrement à la métaphysique de Hobbes. L'homme n'est pas seulement une partie de la nature, il est une partie de la Divinité. Par la portion la plus élevée de son être, par la raison, il se rattache à la nature de Dieu ; la raison, c'est-à-dire l'intelligence des choses, est la liberté, la vertu, la perfection de l'homme. Or, le fond de la raison, c'est l'idée de Dieu ; l'idée de Dieu est nécessairement accompagnée de l'amour de Dieu. Comprendre Dieu et l'aimer, voilà la fin de la nature humaine et l'essence de la raison. Ce grand côté du spinozisme sauve sa politique des excès dans lesquels Hobbes est tombé. L'État ayant pour but, selon Spinoza, de remplacer les lois de la nature par les lois de la raison, a par cela même pour objet et pour fin la liberté ; et la véritable paix n'est point une servitude, mais une concorde. Ainsi, le libéralisme de Spinoza a son principe dans sa métaphysique, aussi bien que son absolutisme. Mais ici la contradiction radicale inhérente à son système corrompt encore sa politique. La loi de nature, c'est-à-dire la loi de la force et de la guerre, loi légitime, puisqu'elle résulte de l'essence même des choses, est encore la loi de l'État. L'État, armé d'un pouvoir absolu, doit la liberté aux sujets, et, en même temps, il a le droit de la leur ravir. « J'accorde bien, dit-il, que l'État a le droit de gouverner avec la plus excessive violence, et d'envoyer, pour les causes les plus légères, les citoyens à la mort ; mais tout le monde niera qu'un gouvernement qui prend conseil de la raison puisse accomplir de tels actes (1). » Ainsi la tyrannie est légitime ; mais elle n'est pas raisonnable ; réserve bien insuffisante contre le despotisme, qui n'est pas embarrassé de trouver des raisons pour toutes les oppressions et tous les abus.

(1) *Théol. polit.*, c XX.

Note. — Pour en finir avec le droit naturel, considéré comme science distincte, résumons rapidement l'histoire de cette science depuis Puffendorf. Le XVIIIe siècle nous en présentera une forme plus militante et plus hardie sous la plume des philosophes; mais on ne peut nier que l'enseignement didactique et théorique n'ait beaucoup contribué au développement de ces idées. Nous rencontrons d'abord en Allemagne Christian Thomasius qui suivit d'abord les traces de Pufendorf dans ses *Institutiones jurisprudentiæ divinæ in quibus fundamenta juris naturalis secundum hypotheses Puffendorfii demonstrantur* (Halle 1702). Il défendait alors les doctrines de Pufendorf contre les objections du professeur Alberti de Leipsick. Plus tard, il entra dans une voie nouvelle et plus originale en distinguant le premier, et avant Kant, les principes du droit et les principes de la vertu (*fundamenta juris naturalis ex sensu communi deducta* (Halle 1705). Le célèbre disciple de Leibniz, Ch. Wolf, s'est également beaucoup occupé de droit naturel; on cite de lui plusieurs ouvrages sur cette matière: *Jus naturæ methodo scientifica pertractatum* (Leipsick, 1740, 8 vol. in-4.); *Jus gentium methodo scientif. pertr.* (Hall. 1750, in-4); *Institutiones juris naturæ et gentium* (Halle, 1745); Wolf faisait reposer le droit sur le devoir. Tout devoir suppose un droit : ce que je dois, je le puis. Il s'est occupé aussi de politique : *Philosophiæ civilis seu politicæ partes* IV, rédigé par son disciple Hanovius; cette politique est d'ailleurs sans aucune originalité. (Voir l'analyse dans Ernest Reinhold, *Handbuch der Geschichte de Philosophie*, 1829, tom. II, p. 466, et Buhle, *Hist. de la philosophie moderne*, tom. IV, trad. fr. p. 556). Citons encore parmi les auteurs de droit naturel les plus connus : Burlamaqui, de Genève, *Principes de droit naturel*, in-4, Genève, 1747; *Principes du droit politique* 1751; *Principes du droit naturel et politique*; réunion des deux précédents, 1763. Ces ouvrages substantiels, remarquables par la clarté, ne présentent aucune idée neuve et originale. — Vattel, supérieur à

Burlamaqui pour l'étendue et la force de l'esprit, est devenu une véritable autorité pour le droit des gens : son livre *le Droit des gens, ou principes de la loi naturelle appliquée à la conduite des nations* (Neufchâtel 1756) est aussi souvent cité que celui de Grotius. Voir encore sur ces matières la *Philosophie du droit* de Lerminier, et Ahrens, *Philosophie du droit* (Paris, 1838, et Bruxelles, 1840).

CHAPITRE IV

FRANCE

BOSSUET ET FÉNELON.

Les hommes d'État : Richelieu, le cardinal de Retz. — Les philosophes : Descartes et Pascal. — Politique sacrée : Bossuet. Différence de ses principes et de ceux de Hobbes. Discussion de la souveraineté du peuple. De l'esclavage. Doctrine du droit divin. Distinction entre le pouvoir absolu et le pouvoir arbitraire. — Jugement de Bossuet sur la révolution d'Angleterre, sur la république romaine, sur le pouvoir du pape au temporel. — Fénelon. Doctrine du droit divin. Hérédité des couronnes assimilée à l'hérédité des terres. Différences de Fénelon et de Bossuet : *le Télémaque*. Limites de l'autorité royale. Gouvernement mixte. Plans politiques de Fénelon. — Vauban : *La Dîme royale*.

L'Angleterre et la Hollande sont, au XVIIe siècle, le théâtre où luttent et triomphent les principes libéraux. La France, au contraire, qui était au siècle précédent l'école de la démocratie moderne, semble, au siècle suivant, avoir entièrement désappris les hardies doctrines de la Boétie et d'Hubert Languet. Fatiguée des terribles commotions suscitées par le conflit des consciences, oublieuse même de ses vieilles traditions aristocratiques et parlementaires, elle adopte avec une foi sincère, et qui n'est pas sans grandeur, le principe du pouvoir absolu relevé par l'idée religieuse et par le principe du droit divin. Bossuet est l'apôtre de cette foi monarchique, qu'on ne doit pas confondre sans doute avec un servilisme grossier, quoiqu'elle puisse conduire aux mêmes conséquences.

Il ne paraît pas du reste que les fondateurs du pouvoir absolu en France se soient beaucoup préoccupés du droit

sacré dont Bossuet investit les couronnes. Le grand ministre, qui a plus que qui que ce soit contribué à rendre absolue la monarchie française, ne fait jamais allusion au droit divin ; et dans ses écrits, l'absolutisme se présente, sans trop de scrupules, sous la forme du despotisme pur (1). Ce qui caractérise en effet le gouvernement despotique, c'est d'être hostile à la diffusion des lettres et de l'instruction ; c'est de se défier de tous les pouvoirs moyens ; c'est de traiter le peuple avec mépris comme une bête de somme, tout en le protégeant contre les grands. Or, chacun de ces caractères se rencontre dans le *Testament politique* de Richelieu (2).

Le cardinal de Richelieu. — Rien de plus curieux que l'opinion de Richelieu sur le développement des lettres dans le royaume. Il avoue que c'est un ornement indispensable dans un État ; mais il pense « *qu'elles ne doivent pas être indifféremment enseignées à tout le monde*... Le commerce des lettres remplirait la France *de chicaneurs* plus propres à ruiner les familles particulières et à troubler le repos public qu'à procurer aucun bien aux États... Si les lettres étaient *profanées* à toutes sortes d'esprits, on verrait *plus de gens capables de former des doutes que de les résoudre*. C'est en cette considération que les politiques veulent en un État bien réglé *plus de maîtres ès arts mécaniques que des maîtres ès arts libéraux pour enseigner les lettres* (3). »

(1) Il a cependant à un haut degré, comme nous l'avons remarqué plus haut (l. III, c. II, t I, p. 577), le sentiment de l'honneur royal, et sous ce rapport il est supérieur à Machiavel ; mais quant aux droits des hommes, Richelieu n'en avait pas une idée beaucoup plus élevée qu'un grand vizir de Constantinople.

(2) *Testament politique* du cardinal de Richelieu, 1668. L'authenticité de ces écrits a été contestée par Voltaire ; mais personne aujourd'hui ne doute que, sauf la question de rédaction, Richelieu n'en soit le véritable auteur. Cette forme d'écrits politiques a été fort imitée depuis Richelieu. Voici les principales publications de ce genre : *Testament politique* de Colbert (la Haye, 1693), du marquis de Louvois (Colog, 1693), de M. de Vauban (1709), de Charles de Lorraine (1689), du cardinal Alberoni (1753), de mylord Brolingbroke (1754), du maréchal de Belle-Isle (1761).

(3) *Ibid.*, 1re part., c. I, sect. 10.

Machiavel, qui avait pénétré assez avant dans les ressorts de la constitution française (1), considérait le parlement comme une sorte de pouvoir modérateur entre les nobles et le peuple, entre la royauté et les sujets : rôle politique, qui n'était pas sans doute dans ses attributions régulières, mais qui était dans l'esprit de la constitution, et servait à tempérer l'excès de l'autorité royale. On pense bien que Richelieu n'admet en aucune manière une pareille prétention. Il ne veut pas que l'autorité du roi souffre aucune limite, et il renvoie le parlement à sa fonction naturelle, qui est de rendre la justice. « Il serait impossible, dit-il, d'empêcher la ruine de l'autorité royale, si on suivait les sentiments de ceux qui, étant aussi ignorants dans la pratique du gouvernement des États qu'ils présument être savants dans leur administration, ne sont ni capables de juger solidement de leur conduite, ni propres à donner des arrêts sur le cours des affaires publiques qui excèdent leur portée. » Cependant, en éloignant l'autorité judiciaire de toute action effective, Richelieu pense qu'il faut tolérer en elle quelques défauts, et ainsi la laisser blâmer et trouver à redire au gouvernement, sans trop s'en inquiéter. « Toute autorité subalterne regarde toujours avec envie celle qui lui est supérieure, et, comme elle n'ose en disputer la puissance, elle se donne la liberté de décrier sa conduite... La plupart des hommes, étant contraints de céder, blâment ceux qui les commandent, pour montrer que s'ils leur sont inférieurs en puissance, il les surpassent en mérite (2). »

Quant au peuple, rien n'égale le mépris avec lequel en parle le grand cardinal. « Tous les politiques sont d'accord que *si les peuples étaient trop à leur aise*, il serait impossible de les contenir dans les règles de leur devoir... La raison, ne permet pas de les exempter de toute charge, parce que, en perdant en tel cas *la marque de leur sujétion*, ils perdraient aussi *la mémoire de leur condition*, et que *s'ils étaient libres*

(1) Voir plus haut, tom. I, p. 522.
(2) *Ibid.*, c IV, sect. 3

de tributs, ils penseraient l'être de l'obéissance. Il faut les comparer aux mulets, qui, étant accoutumés à la charge, se gâtent par un long repos plus que par le travail (1). » Tristes et fâcheuses paroles, et qui expliquent dans la suite bien des événements ! Car si un aussi grand esprit que Richelieu a pu avoir sur le peuple des idées aussi étroites et aussi basses, quelle devait être la pensée de ceux qui, sans génie et sans hauteur d'âme, étaient élevés par la fortune et par le hasard au-dessus des autres hommes ! Le mépris n'est pas un bon moyen de gouvernement ; comme les hommes ne sont pas des animaux, il vient un moment où l'humilié se relève, et, n'ayant pu obtenir justice, il se dédommage par la vengeance.

Cependant, tout en méprisant le peuple, Richelieu ne veut pas qu'il soit opprimé, si ce n'est par l'État. En effet, dans un vrai gouvernement despotique, il faut qu'il n'y ait qu'une seule autorité arbitraire, celle du prince. La vexation des petits par les grands est une insulte à l'autorité royale. « Il est important, dit-il au roi, d'arrêter le cours de tels désordres par une sévérité continue, qui fasse que les faibles de vos sujets, bien que désarmés, aient à l'ombre de vos lois autant de sûreté que ceux qui ont les armes à la main (2). »

Si Richelieu paraît n'admettre et ne comprendre que le gouvernement despotique, il faut reconnaître en revanche qu'il se fait une grande idée des devoirs du gouvernement. Il est l'ennemi de la faveur, et déclare qu'un royaume est en bien mauvais état « lorsque le trône de cette fausse déesse est élevé au-dessus de la raison (3). » Il pousse l'horreur de la faveur si loin, qu'il lui préfère encore le système de la vénalité des charges, tout en le déclarant mauvais (4). Mais c'est pour lui une barrière contre l'arbitraire de la faveur. L'ennemi des favoris, des Chalais, des Cinq-Mars, se reconnaît à cette

(1) *Testam. polit.*, c. III, sect. 1.
(2) *Ibid.*, c. III, sect. 5.
(3) *Ibid.*, IIe part., c. VII.
(4) *Ibid.*, Ire part., c. IV, sect. 5.

parole : « Les favoris sont d'autant plus dangereux que ceux qui sont élevés par la fortune se servent rarement de la raison... Je ne vois rien qui soit si capable de ruiner le plus florissant royaume du monde que l'appétit de tels gens, ou le déréglement d'une femme, quand le roi en est possédé. »

Le CARDINAL DE RETZ. — Ce n'est pas tout à fait sans protestation, on le sait, que le despotisme monarchique fut établi en France ; et ses maximes, aussi bien que ses pratiques, provoquèrent un semblant de révolution, qui échoua faute de principes, de talents et de caractères. On n'hésite plus, aujourd'hui, malgré la vieille tradition monarchique qui se plaisait à considérer la Fronde comme un jeu, à y voir un effort, sérieux au fond, quoique impuissant dans ses effets, pour établir en France quelques garanties politiques. Malheureusement, la Fronde n'eut à son service que des instruments corrompus, et quelques hommes honnêtes, mais sans génie. Le plus grand, Retz, n'était qu'un factieux, et non un réformateur ; néanmoins, quoique son livre ne respire guère que l'esprit d'intrigue, la force des choses lui a inspiré quelques pages admirables où, s'élevant de beaucoup au-dessus de ses propres passions, il voit avec une pénétration supérieure le but, trop oublié, pour ne pas dire absolument sacrifié dans les basses intrigues des princes et des grands.

Le cardinal de Retz n'a touché à la politique philosophique et générale que dans quelques pages de ses *Mémoires* (1) ; mais il l'a fait avec une profondeur digne de Tacite et de Machiavel, et il semble qu'il avait assez de génie pour égaler le publiciste italien, s'il se fût appliqué à ces sortes d'études. La doctrine qu'il défend dans ces pages est celle que soutiendront plus tard Fénelon et Montesquieu, à savoir celle d'une monarchie tempérée par les lois, et limitée par des institutions indépen-

(1) La 1re éd. des *Mémoires* du C. de Retz est de 1717. La dernière et la plus complète est celle de M. Alp. Feil et, dans la *Collection des grands écrivains de la France*, sous la direction de M. Ad Régnier ; Paris, 4 vol. in-4°, 1872.

dantes. Retz ne s'appuie nullement, comme les publicistes du XVIe siècle, ou ceux du XVIIIe, sur le principe de la souveraineté populaire. Sa politique n'est pas celle de Locke et de Rousseau. Ce n'est pas dans le droit abstrait, dans le droit naturel, qu'il cherche les racines du droit politique : c'est dans l'histoire et dans les lois générales de l'expérience et de la prudence humaine. Il commence par établir ce fait que madame de Staël a plus tard résumé dans cette formule célèbre : « En France, c'est la liberté qui est ancienne, et le despotisme qui est nouveau. » Sans doute, comme le remarque Retz, jamais la royauté n'a eu, pour limiter son pouvoir, à lutter contre des textes écrits, des lois ou des chartes, mais seulement contre la coutume : « Enregistrements des traités faits entre les couronnes, vérifications des édits pour les levées d'argent, sont des images effacées de ce sage milieu que nos pères avaient trouvé contre la licence des rois et le libertinage des peuples. Ce milieu a été considéré, par les bons et sages princes, *comme un assaisonnement de leur pouvoir*, très utile même pour le faire goûter à leurs sujets. » Qui a changé cet état de choses ? Selon Retz, le grand coupable, c'est le cardinal de Richelieu (1). « Il a formé, dans la plus légitime des monarchies, la plus scandaleuse et la plus dangereuse tyrannie qui ait peut-être jamais asservi un État. L'habitude, qui a eu la force, en quelques pays, d'habituer les hommes au feu, nous a endurcis à des choses que nos pères ont appréhendées plus que le feu. »

Retz combat le despotisme avec une éloquence presque égale à celle que Bossuet mettra plus tard à le défendre. « Il n'y a que Dieu, dit-il, qui puisse subsister par lui seul. Les monarchies les plus établies et les monarques les plus autorisés ne se soutiennent que par l'assemblage des armes et des lois ; et cet assemblage est si nécessaire, que les unes ne se peuvent

(1) *Mém.* (éd. Régnier, pp. 275 et 280). C'est également ce que dit Montesquieu : « Quand cet homme n'aurait pas eu le despotisme dans le cœur, il l'aurait eu dans la tête. » *Esprit des lois,* l. V, c. x.

maintenir sans les autres. Les lois désarmées tombent dans le mépris ; les armes qui ne sont pas modérées par les lois tombent bientôt dans l'anarchie... L'empire romain mis à l'encan, et celui des Ottomans, exposé tous les jours au cordeau, nous marquent, par des caractères bien sanglants, l'aveuglement de ceux qui ne font consister l'autorité que dans la force (1). »

Le despotisme amène à sa suite les convulsions et les révolutions : « Le dernier point de l'illusion, en matière d'État, est une espèce de léthargie qui n'arrive jamais qu'après de grands symptômes. Le renversement des anciennes lois, l'anéantissement de ce milieu qu'elles ont posé entre les peuples et les rois, l'établissement de l'autorité purement despotique sont ceux qui ont jeté la France dans les convulsions dans lesquelles nos pères l'ont vue... L'on chercha en s'éveillant comme à tâtons les lois ; on ne les trouva plus ; l'on cria, on se les demanda ; et dans cette agitation, d'obscures qu'elles étaient, et vénérables par leur obscurité, elles devinrent problématiques, et de là, à l'égard de la moitié du monde, odieuses. Le peuple entra dans le sanctuaire ; il leva le voile qui doit toujours couvrir tout ce que l'on peut dire, tout ce que l'on peut croire *du droit des peuples et de celui des rois*, *qui ne s'accordent jamais si bien ensemble que dans le silence*. La salle du palais profana ces mystères (2). »

La Fronde eût pu conduire à l'avènement d'un régime légal et libéral, si l'ambition cupide des princes et des nobles, dénués alors de tout sens politique et même patriotique, n'eût

(1) *Mém.*, p. 278.

(2) *Mémoires*, p. 289. Indépendamment des *Mémoires*, où se trouvent les idées générales sur la politique que nous venons de résumer, Retz a écrit un grand nombre de pamphlets, pendant la guerre civile, dont on a pu constater l'authenticité. Ce ne sont que des écrits de circonstance ; aussi n'avons-nous pas à nous en occuper. Nous devons cependant les mentionner ; les principaux sont : *Défense de l'ancienne et légitime Fronde ; le Solitaire ; Aux deux désintéressés ; les Contretemps du sieur de Chavigny ; le Vrai et le faux de M. le Prince et de M. le cardinal de Retz.* (Voir ces pamphlets dans le tom. V de la collection Ad. Régnier, avec la *Notice générale sur les pamphlets*, p. 145).

abaissé au niveau d'une grossière intrigue et d'une révolte immorale ce qui aurait pu, ce qui aurait dû être une révolution. Leur égoïsme et leur impuissance discréditèrent la liberté et firent les affaires du pouvoir absolu. Dès lors une monarchie sans limites et sans obstacles, couverte par le prestige religieux, appuyée sur la force des armes, entourée d'une noblesse asservie, tel fut le gouvernement de la France. Tempérée jusque-là, sinon par les institutions, au moins par la coutume, elle conquit alors son entière indépendance. Cette autorité absolue fondée sur le droit divin, que les Stuarts avaient voulu vainement établir en Angleterre, la France la subit sans résistance et sans scrupules pendant un siècle et demi. Mais en politique, aussi bien qu'en mécanique, l'action est égale à la réaction ; c'est pourquoi il fallut plus tard, pour renverser et déraciner ce pouvoir absolu et tout ce qui s'y rattachait, un déploiement d'énergie effroyable : la révolution eut à condenser en quelques instants une quantité de force égale à celle que le pouvoir absolu déployait depuis près de deux siècles. En Angleterre, à un despotisme limité et transitoire, avait succédé une révolution courte et tempérée. En France, un despotisme sans limites et trop prolongé engendra une révolution effrénée, et jusqu'ici sans issue.

Descartes. — Richelieu et Retz sont des hommes d'État écrivant d'après leur expérience sur la politique, et rencontrant en quelque sorte par hasard les idées générales : ce ne sont pas des philosophes. La philosophie du XVII[e] siècle, au moins en France, est très discrète sur la politique. Elle évite de toucher aux principes sur lesquels reposent la société et l'État. Descartes et Pascal, les deux plus grands penseurs de leur temps, jettent en passant quelques idées profondes et hardies ; mais ni l'un ni l'autre ne cherchent à rien changer, à rien améliorer dans l'état social de leur temps : une pareille idée paraîtrait à l'un téméraire, à l'autre vaine et ridicule. L'ordre politique est l'affaire du prince. La science et la morale seules sont du ressort des particuliers,

Descartes semble craindre que son dessein hardi de se défaire de toutes ses opinions « pour s'en refaire de meilleures, ou de reprendre les mêmes en les ajustant au niveau de la raison », que ce dessein, dis-je, ne paraisse suspect d'ébranler quelque chose dans l'ordre politique (1). Aussi prend-il soin de nous avertir « qu'il n'est pas de ces humeurs brouillonnes et inquiètes qui, n'étant appelées ni par leur naissance, ni par leur fortune, au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours en idée quelque nouvelle réformation ». Il ne voudrait pas être soupçonné de telle folie, et son dessein ne s'est jamais étendu plus avant « que de tâcher à réformer ses propres pensées, et bâtir en un fonds qui fût tout à lui ».

Si Descartes se fût appliqué à la politique, il est permis de supposer qu'il y eût apporté cet esprit de géométrie et d'abstraction qui le caractérise, et qu'il eût cherché, en toutes choses, comme on prétend que c'est le caractère de l'esprit français, l'uniformité et la simplification : « Ainsi, nous dit-il, je m'imaginais que les peuples qui ayant été autrefois demi-sauvages, et ne s'étant civilisés que peu à peu... ne sauraient être si bien policés que ceux qui, dès le commencement, ont observé les constitutions de quelque prudent législateur... et je crois que si Sparte a été autrefois si florissante, ce n'a pas été à cause de la bonté de chacune de ses lois en particulier, vu que plusieurs étaient fort étranges et même contraires aux bonnes mœurs ; mais à cause que, n'ayant été inventées que par un seul, elles tendaient toutes à une même fin (2). » Ainsi l'idéal de Descartes en politique était l'unité de législation accomplie par un sage. Il se représentait une société réglée *a priori* par un système conçu dans l'esprit d'un homme, semblable à « ces places régulières qu'un ingénieur trace à sa fantaisie dans une plaine ». On reconnaît là

(1) *Disc. de la méthode*, part. II, éd. Cousin, t. I, p. 137.
(2) *Ibid.*, p. 131.

cet esprit rationaliste et absolu, qui fera plus tard la révolution française.

Mais le bon sens tempère bien vite chez Descartes les hardiesses de l'esprit spéculatif. On ne voit pas, dit-il, « que l'on jette par terre toutes les maisons d'une ville pour le seul dessein de la faire d'autre façon et d'en rendre les rues plus belles (1). » De même, Descartes pense que, quels que puissent être les abus des institutions publiques, « si elles en ont, comme la seule diversité qui est entre elles suffit pour assurer que plusieurs en ont », ces abus se corrigent mieux par l'usage que par un changement radical : « Ces grands corps, dit-il éloquemment, sont trop malaisés à relever étant abattus, ou même à soutenir étant ébranlés, et leurs chutes ne peuvent être que très rudes. » Ainsi, la coutume suivant Descartes adoucit tout : « De même que les grands chemins qui tournoient entre des montagnes deviennent peu à peu si unis et si commodes à forces d'être fréquentés, qu'il est beaucoup meilleur de les suivre que d'entreprendre d'aller plus droit en grimpant au-dessus des rochers et descendant jusqu'au bas des précipices (2). »

On le voit, Descartes en politique est ce que nous appellerons aujourd'hui un conservateur, quoique, par les tendances radicales de sa pensée, il ait quelque choses de l'esprit révolutionnaire. Théoriquement, il ferait volontiers table rase pour « ajuster la société au niveau de la raison » ; mais dans la pratique, il pense « qu'il faut obéir aux lois de son pays » et s'en rapporter en tout « aux opinions les plus modérées et les plus éloignées des extrêmes ». En un mot, la coutume pour lui vaut mieux que la raison pure. Nous avons vu plus haut (tom. I, p. 575) le jugement un peu trop indulgent que Descartes a porté sur le *Prince* de Machiavel. Il est plus sévère sur la politique de Hobbes, tout en reconnaissant qu'il était

(1) Il était réservé à notre temps de voir ce que Descartes n'avait jamais vu.
(2) *Disc. de la méth.*, p. 136.

plus habile en morale qu'en métaphysique. Voici comment il s'exprime à cet égard dans une de ses lettres : (1) « Je juge que l'auteur du *De cive* est le même que celui qui a fait les troisièmes objections contre mes *Méditations*. Je le trouve beaucoup plus habile en morale qu'en métaphysique ou en physique, quoique je ne puisse nullement approuver ses principes ni ses maximes qui sont très mauvaises et très dangereuses en ce qu'il suppose tous les hommes méchants, ou qu'il leur donne sujet de l'être. Tout son but est d'écrire en faveur de la monarchie : ce qu'on pourrait faire plus avantageusement qu'il n'a fait, en prenant des maximes plus vertueuses et plus solides. »

Pascal. — Ce qui n'est pour Descartes qu'une règle de sagesse pratique, est pour Pascal le fondement même des institutions sociales. Plus hardi que Descartes, il ne voit pas seulement dans la coutume un adoucissement aux abus inévitables des institutions humaines ; il y voit le seul fondement de la loi, toute loi naturelle étant impossible à découvrir dans les contradictions innombrables des lois et des établissements politiques. De là une apologie de l'ordre civil qui effraye par sa hardiesse même, et qui mine ce qu'elle veut établir. « La coutume fait toute l'équité, nous dit ce scandaleux penseur, par cette seule raison qu'elle est reçue : c'est *le fondement mystique de toute autorité.* Qui la ramène à son principe l'anéantit. Rien n'est si fautif que ces lois qui redressent les fautes ; qui leur obéit parce qu'elles sont justes, obéit à la justice qu'il imagine, mais non pas à l'essence de la loi : elle est toute ramassée en soi ; elle est loi et rien davantage... L'art de fronder (2), bouleverser les États, c'est d'ébranler les coutumes établies en sondant jusque dans leur source, pour marquer le défaut de justice. Il faut, dit-on, recourir aux lois fondamentales et primitives de l'État, qu'une coutume injuste a abolies. C'est un jeu sûr pour tout

(1) *Vie de Baillet*, tome II, p. 171.
(2) On voit que ce morceau est inspiré par les guerres de la Fronde.

perdre ; rien ne sera juste à cette balance. Cependant le peuple prête aisément l'oreille à ces discours. Ils secouent le joug dès qu'ils le reconnaissent; et les grands en profitent à sa ruine, et à celle de ces curieux examinateurs des coutumes reçues... Il ne faut pas qu'il sente la vérité de l'usurpation ; elle a été introduite autrefois sans raison, elle est devenue raisonnable ; il faut la faire regarder comme authentique, éternelle, et en cacher le commencement si on ne veut qu'elle prenne fin (1). »

Ainsi Pascal, parlant humainement et philosophiquement, ne se fait aucune illusion sur le fondement de l'autorité parmi les hommes, il n'y voit qu'une usurpation consacrée par le temps. Il n'a pas le moindre espoir de voir un état meilleur s'établir, et croit que tout appel à la justice, dans l'ordre civil, n'est que le renversement de cet ordre. La force est la seule base de la société : « Ne pouvant *fortifier* la justice, on a *justifié* la force, afin que le juste et le fort fussent ensemble, et que la *paix fût*, qui est le souverain bien (2). » Mais pourquoi serait-ce la justice qui serait subordonnée à la force, et non réciproquement ? C'est que « la force ne se laisse pas manier comme on veut, parce que c'est une qualité palpable, au lieu que la justice est une qualité spirituelle dont on dispose comme on veut ; on l'a mise entre les mains de la force ; et ainsi, *on appelle juste* ce qu'il est force d'observer (3). » De plus, on dispute sur la justice ; on ne dispute pas sur la force. « De là vient le droit de l'épée ; car l'épée donne un véritable droit — de là vient l'injustice de la Fronde, qui élève la prétendue justice contre la force. » Mais qu'aurait dit Pascal, si la Fronde était devenue la plus forte ? Et, comment pouvait-on savoir, avant de l'essayer, si ce n'est pas de ce côté-là qu'était la force ?

A ce point de vue amer et misanthropique, il est facile de

(1) *Pensées* (éd. Ern. Havet), art. III, 8.
(2) *Ibid.*, art. IV, 7.
(3) *Ibid.*, 7 *bis*.

prévoir que Pascal n'attachera pas grand prix aux théories de philosophie politique par lesquelles on a essayé de corriger les maux des institutions humaines. Aussi parle-t-il avec un grand dédain des œuvres politiques des anciens. « C'est la partie la moins philosophe et la moins sérieuse de leur vie, dit-il... S'ils ont parlé de politique, c'était comme pour régler un hôpital de fous. Et s'il ont fait semblant d'en parler comme d'une grande chose, c'est qu'ils savaient que les fous auxquels ils parlaient pensaient être rois et empereurs. Ils entraient dans leurs principes pour modérer leur folie (1). »

Ce n'est pas seulement l'autorité qui vient de la force ; c'est la propriété. Nos socialistes modernes peuvent considérer à bon droit Pascal comme un de leurs ancêtres. Tout le monde connaît cette pensée célèbre : « Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants ; c'est là ma place au soleil : voilà le commencement de l'injustice et de l'usurpation parmi les hommes. » Et ailleurs : « *Sans doute l'égalité des biens est juste* (2). »

Ainsi en est-il pour Pascal de la royauté et de la noblesse. Ce sont des conventions nécessaires, ce ne sont pas pour lui des principes fondés en raison. Quelle méprisante justification de l'aristocratie : « Cela est admirable : on ne veut pas que j'honore un homme vêtu de brocatelle et suivi de sept ou huit laquais ! Eh quoi ! il me fera donner les étrivières, si je ne le salue. *Cet habit, c'est une force* (3). » Ainsi pour les rois : « Il faudrait avoir une raison bien épurée pour regarder comme un autre homme le Grand-Seigneur, environné, dans son superbe sérail, de quarante mille janissaires. »

La politique de Pascal s'explique par la Fronde, où ne régnait, de part ni d'autre, aucun principe. Il a vu le pouvoir aux prises avec les factions, et aussi méprisable qu'elles, et l'a réduit à son plus bas office, qui est d'assurer la paix. Du

(1) *Pensées*, art. VI, 52.
(2) *Ibid.*, art. VI, 7.
(3) *Ibid.*, art. V, 13.

côté des séditieux, il n'a rien vu qui pût leur concilier ses suffrages : une honteuse exploitation des peuples, de vagues maximes de bien public, l'intérêt personnel insolemment pris comme motif légitime de sédition ; nulle tradition sérieuse de liberté. De là cet appel désespérant à la force, cette triste proclamation du droit de l'épée. Mais rien de plus fragile qu'un tel droit ; car la force passe sans cesse d'une main à une autre ; et dans ces jeux du hasard, la sécurité à laquelle on a tout sacrifié est aussi menacée que la justice.

L'insolente et méprisante apologie que Pascal fait du pouvoir en est le premier ébranlement. Pour que le prestige de l'autorité subsiste, pour que le respect des traditions se maintienne, il faut que les sages aussi bien que les fous soient sous le joug ; il faut qu'ils soient les premiers naïfs, s'inclinant sincèrement devant cette prétendue justice comme devant Dieu même.

Pascal a beau s'écrier : « Il est dangereux de dire au peuple que les lois ne sont pas justes ; » il ne voit pas que c'est précisément ce qu'il fait. Telle est l'illusion des habiles ; ils croient qu'eux seuls auront le privilège de voir le dessous des cartes, et que le peuple ne les suivra pas ; mais quand ils ont surpris ce secret, ils ne peuvent s'empêcher de le dire : car quand a-t-on vu un homme d'esprit se priver d'une belle pensée pour ne pas scandaliser les hommes (1) ?

Bossuet. — Bien différente est la politique de Bossuet et celle de Pascal. Celui-ci n'est pas dupe de ce qu'il adore. Il a, comme il s'exprime, une pensée de derrière la tête ; et, semblable aux prêtres des nations sauvages, il présente aux respects des peuples une idole qu'il sait n'être autre chose qu'un vil métal. Pour Bossuet, l'idole est une vraie et fidèle image de la divi-

(1) Il est juste de dire que Pascal a écrit pour lui-même, et qu'il n'a pas publié son livre. Mais cette pensée revient si souvent et paraît si essentielle dans sa doctrine, qu'on ne peut croire qu'il s'en fût privé s'il avait achevé son ouvrage et qu'il l'eût livré au public. A la différence de Pascal, son ami le jurisconsulte Domat, dans ses *Lois civiles* (1689), fonde le droit positif sur la loi naturelle.

nité, et, comme le plus humble des sujets, il s'écrie avec enthousiasme devant les maîtres de la terre : « O rois, vous êtes des dieux ! »

Bossuet soutient en France la même cause que Hobbes en Angleterre, la cause du pouvoir absolu ; mais il la soutient par d'autres principes, et sa politique est moralement très supérieure à celle de Hobbes. Hobbes n'attribue l'origine de la société qu'à la crainte et à l'intérêt. Bossuet ajoute à ces deux principes la fraternité universelle, selon cette parole de saint Matthieu : « Vous êtes tous frères (1). » Le gouvernement n'est pas seulement établi pour assurer l'intérêt propre des individus, mais pour maintenir l'union, la concorde et l'amitié parmi les hommes (2). Hobbes ne parle jamais au pouvoir que de ses droits : Bossuet lui explique ses devoirs : fort de l'autorité de l'Écriture, il parle aux rois un fier langage, que ne connaît pas l'esprit servile de Hobbes : « Vous êtes des dieux, dit-il aux rois avec le roi prophète, mais, ô dieux de chair et de sang ! ô dieux de boue et de poussière ! vous mourrez comme des hommes, vous tomberez comme les grands. La grandeur sépare les hommes pour un peu de temps : une chute commune à la fin les égale tous (3). » On ne voit dans le système de Hobbes que deux principes de gouvernement : la crainte et la force. Bossuet ajoute la raison : « N'eût-on qu'un cheval à gouverner, et des troupeaux à conduire, on ne peut le faire sans raison : combien plus en a-t-on besoin pour mener les hommes et un troupeau raisonnable (4) ! » Aussi Bossuet est-il l'adversaire du pouvoir arbitraire dont le *De cive* de Hobbes n'est que la savante et subtile justification : « Sous un Dieu juste, dit Bossuet, il n'y a point de puissance qui soit affranchie par sa nature de toute loi naturelle divine ou humaine (5). » Il reconnaît donc que le pouvoir a des lois,

(1) *Politique tirée de l'Écriture*, l. I, art. I, prop. 3.
(2) *Ibid. ibid.*, art III, prop. 3.
(3) L. V. art. IV, prop. 1.
(4) L. V. art. I, prop. 1.
(5) L. VIII, art. I, prop. 4.

et que, dans un État bien ordonné, il y a des lois fondamentales, contre lesquelles tout ce qui se fait est nul de droit (1). Enfin Bossuet met au-dessus de la puissance royale, la religion, non pas le pouvoir ecclésiastique, mais la crainte de Dieu et la piété : il soumet à la majesté divine la majesté tout humaine des rois ; et cette crainte de Dieu, il l'appelle le contre-poids de la puissance souveraine (2). On sait au contraire que, dans le système de Hobbes, le prince n'est pas plus soumis à la religion qu'à la loi. L'une et l'autre obéissent à sa volonté arbitraire. Le pouvoir du prince dans Hobbes ressemble à la force de la fatalité ; dans Bossuet, au contraire, à l'action de la Providence : l'un est tout physique et l'autre tout moral ; l'un est sans frein d'aucune espèce, l'autre est enchaîné par la conscience, la raison, la religion. Telles sont les différences de ces deux systèmes qui cependant ont beaucoup de principes semblables et un dessein commun, la défense de la monarchie absolue.

Bossuet admet, comme Hobbes, une sorte d'état de nature antérieur au gouvernement civil, où tout était en proie à tous (3) : « Où tout le monde veut faire ce qu'il veut, nul ne fait ce qu'il veut ; où tout le monde est maître, tout le monde est esclave (4). » Dans cet état, il est bon que chacun renonce à sa propre volonté et la transmette au gouvernement. Ainsi toute la force est dans le magistrat souverain, et chacun l'affermit au préjudice de la sienne propre. On voit ici que Bossuet donne au gouvernement la même origine que Hobbes lui-même, le besoin d'une force souveraine qui résume et accable toutes les forces particulières. Il entre même dans cette idée de Hobbes, qu'avant l'institution du gouvernement il n'y a point de droits particuliers. « Otez le gouvernement, dit-il, la terre et tous ses biens sont aussi communs entre les

(1) L. I, art. IV, prop. 8 ; et liv. VIII, art. II, prop. 1.
(2) L. IV, art. II, prop. 1.
(3) L. I, art. III, prop. 4.
(4) *Ibid.*, prop. 5.

hommes que l'air et la lumière. Selon ce droit primitif de la nature, nul n'a de droit particulier sur quoi que ce soit, et tout est en proie à tous. » Enfin il ajoute : « De là (du gouvernement), est né le droit de propriété, et en général *tout droit doit venir de l'autorité publique* (1). »

Bossuet, en accordant que le gouvernement doit son origine au sacrifice que fait chaque individu de sa force particulière au souverain, est loin d'admettre cependant que le peuple est la source de la souveraineté. En effet, avant l'institution du gouvernement, il n'y a rien qu'anarchie. Supposer qu'alors le peuple est souverain, ce serait déclarer qu'il y a déjà une certaine forme de gouvernement, quelque chose de réglé, quelque droit établi, ce qui est contraire à l'hypothèse même. La souveraineté ne commence qu'au moment où finit l'anarchie, c'est-à-dire le pouvoir de tous, et la prétention contraire de tous à tout : jusque-là il n'y a qu'une multitude que l'on ne peut appeler du nom de souverain. Il est vrai que c'est cette multitude qui crée le souverain en se soumettant à lui. Mais par cela même qu'elle donne la souveraineté, il est évident qu'elle ne la possède plus. La souveraineté est précisément le pouvoir né de l'abandon et du renoncement que chacun fait de sa force individuelle : elle implique donc la soumission nécessaire et l'abdication complète de la multitude (2).

On parle d'un pacte que le peuple ferait avec le souverain, et en général on rapporte toute relation de pouvoir et d'obéissance à des contrats. On veut que les relations de maître et de serviteur, de père et d'enfant, de mari et de femme reposent sur des pactes mutuels (3). Bossuet repousse absolument cette doctrine des pactes, et c'est encore là ce qui le sépare de Hobbes ; celui-ci rapportait tout à des conventions ; la servitude elle-même, dans son système, suppose un consentement

(1) L. I, art. III, prop. 4.
(2) *Cinq. avert. aux protestants*, XLIX
(3) C'était la doctrine du ministre Jurieu. (*Lettre contre l'Histoire des variations.*

primitif, et le droit du despotisme se tire de la volonté libre des contractants. Bossuet, au contraire, voit dans les rapports naturels des choses et dans l'ordre essentiel des créatures la raison de leur dépendance. Mais, quelle que soit la différence de leurs principes, il faut avouer cependant que Bossuet ne diffère guère de Hobbes dans sa justification de la servitude. Son goût de l'autorité et son mépris de la liberté, qu'il n'a jamais voulu distinguer de l'anarchie, va jusqu'à lui faire trouver l'esclavage un état « juste et raisonnable ». Il admet la misérable preuve donnée par Grotius et par les jurisconsultes embarrassés de justifier légalement un état qu'ils déclaraient, en théorie, contre nature. Bossuet voit l'origine de la servitude dans les lois d'une juste guerre où le vainqueur, dit-il, peut tuer le vaincu, et cependant lui conserver la vie (*servus, a servare*). Ce n'est pas là un pacte, c'est un don. « Le maître fait la loi telle qu'il veut, l'esclave la reçoit telle qu'on veut la lui donner, ce qui est la chose du monde la plus opposée à la nature d'un pacte. » Rien n'est plus vrai, et le faux système de Hobbes, qui rapporte à un consentement libre le sacrifice de la liberté, est justement confondu ; mais le principe de Bossuet est-il plus sensé ? Le droit d'une juste guerre est-il de tuer le vaincu sans nécessité ? Ce droit est-il d'ôter au vaincu tout droit personnel et de déclarer, selon l'expression de Bossuet, qu'il n'a plus d'état, plus de tête (*caput non habet*), qu'il n'est pas une personne dans l'État, qu'aucun bien, aucun droit ne peut s'attacher à lui, qu'il n'a ni voix en jugement, ni action, ni force, qu'autant que son maître le permet (1) ? Le droit d'une juste guerre, je le répète, va-t-il jusque-là ? En vérité, les apologistes modernes de l'esclavage, Hobbes, Grotius, Bossuet, sont bien loin de la philosophie profonde qu'Aristote avait apportée dans cette question. Celui-ci ne fondait l'esclavage ni sur un contrat, ni sur le droit d'une juste guerre, mais sur le seul principe qui le pourrait légitimer, s'il

(1) *Polit.*, L.

était légitime, je veux dire l'inégalité naturelle des hommes. Hors de là, la raison admet sans doute des degrés dans la hié-rarchie sociale, mais elle ne peut voir dans cette suppressio de tête et d'état, dans cette négation de tout droit, qu'un abus de la force et un outrage à la fraternité que Bossuet déclare le fondement de la société des hommes. Il est mieux inspiré lorsqu'il prouve contre Jurieu que la subordination des enfants aux parents n'est pas un pacte, mais l'effet d'une relation naturelle (1). Seulement il oublie de nous dire si cette relation reste toujours la même lorsque le fils devient homme, et si alors l'obéissance, différente du respect, est autre chose qu'un consentement libre. Enfin, malgré l'avis de Bossuet, il faut bien reconnaître qu'il y a encore une sorte de pacte entre le mari et la femme, dans le principe même de la famille. Le mariage est incontestablement un contrat consacré par la loi et par Dieu, et le pouvoir marital, selon l'expression juste d'Aristote, est analogue au pouvoir républicain.

Bossuet, en rejetant d'une manière absolue la théorie des pactes, défendue d'autre part d'une manière également exagérée, n'avait garde d'admettre que le peuple, en se donnant un souverain, fasse avec lui un pacte où il se réserverait, le cas échéant, la souveraineté même qu'il abandonne. L'intérêt qui fait que le peuple renonce à l'anarchie exige aussi qu'il renonce à toute revendication de la souveraineté, et qu'il ne marque d'autres bornes au souverain que celles qui lui sont fixées déjà par l'équité naturelle et son intérêt propre (2).

Si le principe de la souveraineté n'est pas dans le peuple qui ne peut donner ce qu'il n'a pas, il faut le chercher plus haut. Ce principe est en Dieu même. Dieu est le roi des rois, et, à l'origine, il a été le seul roi des hommes. Tous les pouvoirs humains, quels qu'ils soient, ne sont que des émanations de ce premier pouvoir : ils ne sont légitimes que parce qu'ils le représentent en quelque degré. C'est là qu'est le seul fonde-

(1) *Polit.*, LII.
(2) *Ibid.*, LVI.

ment de leur droit. Tous les gouvernements sont donc de droit divin ; car tous sont permis par Dieu, et tous, par la parcelle d'autorité qu'ils contiennent, plaisent à Dieu, qui veut l'ordre et qui les autorise, parce qu'ils maintiennent l'union et la paix dans la société (1). Mais si tous les gouvernements, sans examiner leur origine, et par cela seul qu'ils existent, doivent être respectés et obéis, il y en a cependant qui sont préférables aux autres, et, entre tous, le meilleur et le plus naturel est la monarchie. « La monarchie a son fondement dans l'empire paternel, c'est-à-dire dans la nature même... Les hommes naissent tous sujets ; et l'empire paternel qui les accoutume à obéir les accoutume en même temps à n'avoir qu'un chef. » La monarchie est le gouvernement le meilleur, parce qu'il est le plus durable, le plus fort, le plus un : il convient plus que tout autre au gouvernement militaire ; et ce dernier finit presque toujours par l'entraîner après soi (2).

Nul écrivain n'a eu au même degré que Bossuet le culte de la royauté : elle est pour lui comme une religion (3) « Les rois sont choses sacrées, dit-il (4). » L'attentat à la personne des rois lui paraît un sacrilège, et il dit qu'il faut respecter les rois avec religion ; il admire cette expression de Tertullien, qui appelle le culte que l'on rend aux rois « la religion de la seconde majesté ». Cette seconde majesté n'est « qu'un écoulement de la première, c'est-à-dire de la divine, qui pour le bien des choses humaines a voulu faire rejaillir quelques parties de son éclat sur les rois » (5). Lorsque Bossuet veut donner une idée par comparaison de la grandeur du prince, il la cherche dans la grandeur de Dieu. Comme Dieu est tout dans l'univers, de même le prince est tout dans l'État ; tout vient à

(1) *Polit.*, L. II, art. I, prop. 2 et 6.
(2) *Ibid.*, prop , 7 et 8.
(3) Il faut remonter jusqu'au brahmanisme pour rencontrer une idolâtrie de la royauté semblable à celle de Bossuet. Voir plus haut, t. I, chap. prélim., p. 14.
(4) L. III, art. II, prop. 2.
(5) *Ibid.*, prop. 3.

lui, tout coule de lui : il est l'État même. Sa puissance agit en même temps dans tout le royaume, comme celle de Dieu se fait sentir en un instant de l'extrémité du monde à l'autre. Partout la magnificence de Dieu accompagne sa puissance : ainsi la majesté est dans le prince l'image de la grandeur de Dieu. Dieu est la sainteté même, la bonté même, la puissance même, la raison même ; en ces choses est la majesté de Dieu ; en l'image de ces choses est la majesté du prince (1). Mais une telle grandeur ne s'attacherait point à la personne du souverain, si son pouvoir était limité. Aussi le pouvoir du roi est-il absolu (2). Il ne rend compte de ses ordres à personne ; il n'y a point d'appel de ses jugements ; enfin il est supérieur aux lois. Sans doute le roi a des devoirs : il ne doit pas mettre ses volontés à la place des lois, et il doit à tous l'exemple de l'obéissance à la justice : mais les lois n'ont point de prise sur lui : il est en conscience obligé à les observer, mais nulle force ne l'y peut contraindre. En effet, on ne pourrait contraindre le roi à l'obéissance aux lois, sans mettre la force hors de lui et par conséquent sans diviser l'État. L'union de l'État veut que toutes les forces soient dans une seule main ; et il ne faut laisser d'autre limite à la puissance du prince que son intérêt propre, qui est compromis par la ruine de ses sujets. Ainsi les rois sont soumis aux lois, mais non pas aux peines des lois. Il y a toujours une exception en leur faveur dans les lois pénales, et, pour employer une distinction de la théologie, les rois sont soumis aux lois quant à la puissance directive, mais non quant à la puissance coactive (3). On comprend qu'avec de tels principes, Bossuet refuse de reconnaître au peuple le droit de déposer le souverain et de lui faire la guerre, sous quelque prétexte que ce fût, même sous le prétexte de religion. Il avoue qu'il y a un point où le sujet doit refuser d'obéir : car

(1) L. V, art. IV, prop. 1.
(2) L. IV, art. I, prop. 1.
(3) L. IV, art. I, prop. 4 et 3. (Voy. pl. haut, p. 73) la même distinction dans Suarez.

il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Mais il n'y en a point où il soit permis de se révolter : ainsi la cruauté, l'infidélité, l'impiété ne sont point une raison de s'affranchir de l'autorité du souverain légitime (1). Par ces maximes Bossuet ne frappait point seulement les écrivains de l'école protestante : ses coups allaient plus haut, et tombaient jusque sur la chaire de saint Pierre, d'où étaient partis au moyen âge et au XVIe siècle tant d'anathèmes contre la souveraineté des rois.

Ne l'oublions pas cependant, Bossuet fait de sérieux efforts pour distinguer le pouvoir absolu du pouvoir arbitraire. « Sans examiner, dit-il, si ce pouvoir est licite ou illicite, il suffit de déclarer qu'il est barbare et odieux (2). » Sans doute cela suffit. Mais n'est-il pas étrange de laisser dans le doute si ce qui est odieux ne pourrait pas être licite, comme si la question ne paraît pas tranchée par cela même ? Tant Bossuet craint de diminuer en vain l'autorité du pouvoir, même odieux ! Il reconnaît le pouvoir arbitraire à quatre signes : 1° les sujets sont esclaves ; 2° on n'y possède rien en propriété ; 3° le prince dispose à son gré des biens de ses sujets ; 4° il n'y a de loi que sa propre volonté. Dans le gouvernement absolu, ces quatre caractères ne se rencontrent pas, car le souverain n'est absolu que par rapport à la contrainte ; mais il y a dans ces empires des lois contre lesquelles tout ce qui se fait est nul de droit. Ces lois sont celles que l'on appelle fondamentales, que le monarque est obligé de respecter, sous peine de renverser son empire (3). Voilà, il est vrai, une bien forte barrière opposée au pouvoir des rois. Mais quelle garantie ont les sujets que ces lois seront respectées ? Bossuet assure que dans un gouvernement légitime, qui est à la fois absolu, les personnes sont libres, et la propriété des biens inviolable (4). Mais sur quoi se fonde-t-il pour assurer que les personnes et

(1) L. VI, tout entier, et 5° avert. tout entier, et particul. XXXII.
(2) L. VIII, art. II, prop. 1.
(3) Voy. plus haut, p. 280.
(4) L. VIII, art. II, prop. 2 et 3.

les biens n'ont rien à craindre de la volonté d'un roi qui peut tout ? De ce que les mœurs, dans un certain État, empêchent d'aller aux dernières extrémités, faut-il croire toutefois que le gouvernement n'est pas arbitraire, parce qu'il n'abuse pas autant qu'il le pourrait ? Il faut sans doute admettre une différence entre les gouvernements civilisés et les gouvernements barbares. Mais la civilisation pourrait-elle longtemps résister à cet empire absolu, qui dégénère chaque jour, par la nature des choses, en un empire arbitraire ? Tout ce qui se fait contre les lois fondamentales est, dit-on, nul de soi ! Mais qui annulera ces actes contraires aux lois fondamentales, s'il n'y a point un pouvoir modérateur, un arbitre, et enfin un contrôle, si humble qu'il soit ? Bossuet avoue lui-même qu'il n'y a point de tentation égale à celle de la puissance, ni rien de plus difficile que de se refuser quelque chose, quand les hommes vous accordent tout (1). Et cependant il ne veut point qu'on cherche de secours contre ces tentations des princes, et il n'admet que ce qu'il appelle des remèdes généraux, c'est-à-dire la crainte de Dieu, la religion et la piété (2).

Bossuet avait devant les yeux un spectacle qui l'a ébloui. Il semble ne chercher ses exemples que dans les livres saints, et il a toujours un modèle invisible : c'est celui de la monarchie qui lui présentait un si bel ordre, une si grande force, et une splendeur qui paraissait l'image de la majesté divine (3).

(1) L. X, art. vi, prop. 1.
(2) *Ibid.*, ibid., prop. 2.
(3) Il faut reconnaître que le représentant de l'autorité royale à cette époque, Louis le Grand, se faisait la plus haute idée de la monarchie et de ses devoirs Lisez ce qu'il en écrivait dans son *Discours sur le métier de roi*, titre admirable qui prouve déjà qu'il entendait son pouvoir non comme un moyen de jouissance, mais comme une tâche laborieuse : « Tout rapporter au bien de l'Etat. Pour commander aux autres, il faut s'élever au-dessus d'eux ; et, après avoir entendu ce qui vient de tous les endroits, on doit se déterminer par le jugement qu'on doit faire sans préoccupation, et pensant toujours à ne rien ordonner qui soit indigne de soi, du caractère qu'on porte et de la grandeur de l'État. Quand on a l'État en vue, on travaille pour soi. Le bien de l'un fait la gloire de l'autre. Quand le premier est heureux, élevé et puissant, celui qui

Il crut voir dans cet état de choses, que la suite des événements avait amené et que la suite des temps devait détruire, le type de la société politique qu'il cherchait, comme Platon, comme Cicéron, comme toutes les grandes imaginations l'ont toujours cherché. La monarchie qui, depuis des siècles, depuis la chute de l'empire romain, et à travers les luttes et les discordes du moyen âge, avait toujours cherché l'indépendance et la suprématie, avait enfin obtenu la force où elle aspirait, et la sécurité de son empire lui permettait de le couvrir de cette magnificence et de cette majesté qui abattaient l'esprit de Bossuet, si fier qu'il fût, parce qu'il y voyait le reflet de la grandeur divine. Jamais, depuis les empereurs romains ou les rois de l'Orient, le respect du pouvoir n'avait été si près de l'apothéose ; jamais la religion n'avait aussi hautement consenti à défendre contre toute atteinte, et même les siennes propres, l'autorité temporelle ; jamais enfin la politique n'avait prétendu avec une si grande confiance avoir découvert le modèle politique. Nos utopistes modernes cherchent leur idéal dans l'avenir ; Cicéron le voyait dans le passé. Bossuet le trouve autour de lui, et il ne soupçonne pas que cet idéal n'est qu'une apparence et un songe trompeur et passager. Il croyait esquisser l'image d'une chose éternelle, et le modèle devait périr bien avant l'image. Quelques années plus tard, des désastres sans nom, attirés par les abus de cette puissance absolue, menacèrent un instant d'engloutir l'État avec le prince ; quelques années plus tard encore, une corruption effroyable et un scandale insolent prenaient la place de cette magnificence majestueuse où Bossuet vénérait l'image de la grandeur de Dieu ; et enfin un siècle après, une catastrophe extraordinaire emportait la royauté, le prince et toute sa splendeur.

en est cause, en est glorieux, et par conséquent doit plus goûter que ses sujets par rapport à lui et à eux tout ce qu'il y a de plus agréable dans la vie. » *Mémoires* (Œuvres de Louis XIV, 6 vol. Paris, 1806).

Du haut de cette théorie du droit divin et de la monarchie absolue, théorie que les faits et le succès semblaient si merveilleusement confirmer, on comprend que Bossuet n'ait jeté qu'un regard de pitié sur cette révolution d'Angleterre qui s'était accomplie dans le milieu du siècle, et qui elle-même paraissait s'être repentie et être revenue à résipiscence depuis la restauration du roi Charles II. Bossuet ne put voir évidemment dans le désordre de cette époque autre chose que l'anarchie et la rébellion. Rien ne l'avertissait et ne pouvait l'avertir que c'était précisément cette révolution qui ouvrait aux peuples une voie nouvelle, tandis que la magnifique monarchie de Louis XIV n'était que la fin d'un régime appelé à disparaître. Bossuet voit donc dans la Réforme l'origine de la révolution : « La source de tout le mal est que ceux qui n'ont pas craint de tenter au siècle passé la réformation par le schisme, ne trouvant pas de plus forts remparts contre toutes leurs nouveautés que la sainte autorité de l'Église, ils ont été obligés de la renverser (1). » Il nous montre les sectes naissant les unes des autres dans un progrès sans fin. « Ces disputes n'étaient que de faibles commencements par où ces esprits turbulents faisaient comme un essai de leur liberté. Mais quelque chose de plus violent se remuait dans le fond des cœurs : c'était un dégoût secret de tout ce qui a de l'autorité, et une démangeaison d'innover sans fin après qu'on a vu le premier exemple. Ainsi les calvinistes, plus hardis que les luthériens, ont servi à établir les Sociniens... Les sectes des anabaptistes sont sorties de cette même source et ont fait naître les indépendants qui n'ont point eu de bornes, parmi lesquels on voit les trembleurs et les chercheurs... » La conséquence de cette irréligieuse instabilité a été la révolte contre l'autorité royale. « Il ne faut point s'étonner s'ils perdirent le respect de la majesté et des lois, ni s'ils devinrent factieux, rebelles et opiniâtres .. Les peuples ont au fond du

(1) *Oraison funèbre d'Henriette de France.*

cœur je ne sais quoi d'inquiet qui s'échappe, si on leur ôte ce frein nécessaire (la religion) ; et on ne leur laisse plus rien à ménager quand on leur permet de se rendre maîtres de leur religion. » Tel est le jugement qu'un homme du XVII[e] siècle, un Français, un évêque devait à cette époque inévitablement porter sur des troubles et des discordes dont le sens lui échappait. Et cependant, dans le siècle suivant, Montesquieu découvrait dans ce pays si déréglé le modèle des gouvernements ; et de nos jours, c'est ce peuple qu'on nous cite sans cesse pour le respect des lois et des magistrats et que l'on oppose à l'instabilité française comme Bossuet opposait implicitement à l'instabilité anglaise la noble fidélité de la France à sa religion et à son roi.

Mais si les convictions monarchiques et religieuses de Bossuet ne lui permettaient pas de comprendre les événements de la révolution d'Angleterre, en revanche son éducation classique lui facilitait au contraire l'intelligence profonde d'un état social bien plus éloigné du nôtre, à savoir la république romaine. Il avait su se faire romain avec les Romains, il entrait dans leurs sentiments politiques ; mais pas un seul instant la pensée ne lui serait venue que quelque chose de semblable à ce qu'il admirait chez les anciens pût devenir un besoin chez les peuples modernes : « Le fond d'un Romain, écrivait-il, était l'amour de la liberté et de la patrie. Une de ces choses lui faisait aimer l'autre ; car, parce qu'il aimait sa liberté, il aimait aussi sa patrie, comme une mère qui le nourrissait dans des sentiments également généreux et libres. » Et il définissait admirablement la liberté : « Sous ce nom de liberté, les Romains se figuraient avec les Grecs un état où personne ne fût sujet que de la loi, et où la loi fût plus puissante que les hommes (1) ». Bossuet ajoute que, même sous ses rois, Rome avait une liberté « qui ne convient guère à une monarchie réglée ». Ainsi une bonne monarchie, une monarchie réglée

(1) *Discours sur l'histoire universelle*, part. III, ch. VI.

doit exclure toute liberté, c'est-à-dire un état où la loi est plus puissante que l'homme. Bossuet ne devinait pas qu'un jour on pourrait faire un tel rapprochement, et que les modernes eux-mêmes désireraient voir apparaître le règne de la loi. Mais de cela même qu'il ne craignait pas pour les hommes de son temps l'exemple tentateur des Romains, il jugeait leur état social avec une grande impartialité, et même avec une secrète admiration. « La maxime fondamentale de la république était de regarder la liberté comme une chose inséparable du nom romain. Un peuple nourri dans cet esprit, disons plus, un peuple qui se croyait né pour commander aux autres peuples, et que Virgile pour cette raison appelle si noblement le peuple roi, ne voulait recevoir de loi que de lui-même... Tout ce qui blessait ou semblait blesser l'égalité que demande un état libre devenait suspect à ce peuple délicat. L'amour de la liberté rendait de tels esprits difficiles à manier. » Il peint la division des deux ordres sans aller sans doute jusqu'à dire, comme Montesquieu, que ce fut la cause principale de la grandeur de Rome, mais en remarquant avec modération les excès des deux parts : « De là ces jalousies furieuses entre le sénat et le peuple, entre les patriciens et les plébéiens ; les uns alléguant toujours que la liberté excessive se détruit elle-même ; les autres craignant au contraire que l'autorité, *qui de sa nature croît toujours*, ne dégénérât ensuite en tyrannie. » Bossuet rappelle le meurtre de César, sans y joindre aucune marque d'étonnement ni d'indignation « de sorte, dit-il, qu'il est tué en plein sénat comme un tyran (1) ». Il reconnaît que « si la

(1) *Ibid.*, ch. VII. — *Dans la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I, XIII, Bossuet se sert de cet exemple, pour expliquer ce que c'est que le raisonnement en matières contingentes, « Par exemple, dit-il, j'entreprends de prouver que César est un ennemi de la patrie, qui a toujours eu le dessein d'en opprimer la liberté et que Brutus qui l'a tué n'a jamais eu d'autre dessein que celui de rétablir la forme légitime de la république. » Il parait bien qu'ici, quoiqu'il ne s'agisse que de matières douteuses, Bossuet est pour Brutus contre César. Ainsi dorment et se conservent par tradition des sentiments et des passions qu'on est bien étonné de voir renaître sous une forme menaçante dans d'autres circonstances et dans d'autres conditions.

république avait son faible, la jalousie du peuple et du sénat, la monarchie des Césars avait aussi le sien ; et ce faible c'était la licence des soldats qui les avait faits. » On voit qu'en lisant l'histoire de Rome, Bossuet avait su se placer au point de vue des républicains de l'antiquité. A la vérité, il trouvait dans la majesté du sénat romain, et dans la suite de ses desseins et de sa conduite, une image de la stabilité monarchique ; mais il n'était pas pour cela injuste pour le peuple et il comprenait le prestige qu'exerçait sur ces âmes fières l'idée de l'égalité et de la liberté. Par là, et sans le savoir, il était l'un des précurseurs de la liberté du siècle suivant. C'était par le respect et l'admiration de l'antiquité, c'était par la lecture de Bossuet, de Rollin, de Montesquieu que le goût des institutions libres devait s'éveiller ou se réveiller en France, avant même que la constitution anglaise fût venue donner un corps et ouvrir une voie à ces sentiments jusque-là vagues et impuissants.

Pour en finir avec la politique de Bossuet, disons que ce grand apôtre de la monarchie absolue a été lui-même, malgré toutes sortes de ménagements, une sorte de révolutionnaire à l'égard de la cour romaine, et qu'il a porté le dernier coup à la cause de la théocratie, en condamnant hautement et sans réserve les prétentions de la papauté sur le pouvoir temporel des rois. Ce fut lui qui rédigea ou fit rédiger les quatre maximes de 1682 dont la première mettait fin d'une manière magistrale à ce long débat du pouvoir spirituel et du pouvoir laïque dont nous avons longuement fait l'histoire au moyen âge. Voici le texte de cette première maxime : « Nous déclarons, y est-il dit, que saint Pierre et ses successeurs, vicaires de J.-C., et que toute l'Eglise même n'ont reçu de puissance de Dieu que sur les choses spirituelles et qui concernent le salut, et non point sur les choses temporelles et civiles : Jésus-Christ nous apprenant lui-même que *son royaume n'est point de ce monde* et en un autre endroit *qu'il faut rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu*, et qu'ainsi ce précepte de l'apôtre saint Paul ne peut être en rien altéré ou ébranlé : Que toute

personne soit soumise aux puissances supérieures ; car il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu, et c'est lui qui ordonne celles qui sont sur la terre : celui donc qui s'oppose aux puissances s'oppose à l'ordre de Dieu. Nous déclarons en conséquence que les rois et les souverains ne sont soumis à aucune puissance ecclésiastique par l'ordre de Dieu dans les choses temporelles ; qu'ils ne peuvent être déposés ni directement, ni indirectement par l'autorité du chef de l'Église ; que leurs sujets ne peuvent être dispensés de la soumission et de l'obéissance qu'ils leur doivent, ou absous des serments de fidélité, et que cette doctrine, nécessaire pour la tranquillité publique et non moins avantageuse à l'Église qu'à l'État, doit être inviolablement suivie comme conforme à la parole de Dieu, à la tradition des saints Pères et aux exemples des saints (1). » Nous pouvons dire que par cette décision la question est résolue, et que si de nouveaux débats sont nés entre l'Église et l'État, c'est à un point de vue tout nouveau et tout différent.

Fénelon. — Nous avons fait remarquer qu'au XVIe siècle les idées démocratiques s'introduisent jusque dans les écrits qui paraissent leur être le plus opposés. C'est le contraire qui se vit en France au XVIIe siècle. Les principes de la monarchie absolue s'imposent encore aux esprits les plus portés à l'indépendance, et le libéralisme de quelques écrivains n'est qu'un absolutisme mitigé. Cette remarque s'applique surtout à Fénelon (2), qui passe pour représenter déjà le XVIIIe siècle dans le XVIIe. Ce grand et charmant esprit partage avec Bossuet les sympathies et les attachements des âmes religieuses et élevées ; l'un subjuguant la volonté par un génie d'autorité qui n'a pas d'égal, l'autre la séduisant par une douceur et un esprit de liberté qui plaît davantage aux hommes de notre temps :

(1) Voyez ces quatre maximes avec le texte latin dans la *Vie de Bossuet* du cardinal de Bausset, tome II, pp. 174-175.

(2) Voir sur Fénelon, une étude étendue intitulée : *Politique de Fénelon*, par J. Denis, Caen 1868.

tous deux sont partisans de la monarchie et du droit divin. Mais Bossuet n'admet que la monarchie pure et sans restriction ; Fénelon voudrait une sorte de monarchie aristocratique, et en quelque sorte représentative.

Fénelon admettait comme Bossuet que l'autorité vient de Dieu, qu'elle doit être sacrée, quelle que soit sa forme, et qu'il est interdit au peuple de rien entreprendre pour en changer les conditions (1). Il est vrai que l'autorité souveraine peut elle-même, si elle le veut, changer les conditions de l'État, mais elle seule le peut : et toute entreprise qui vient d'ailleurs est une usurpation. Il est vrai encore que l'usurpation elle-même, lorsqu'elle n'est pas contestée, peut à la longue, par le droit de prescription, devenir l'autorité légitime ; mais il n'en faut point conclure que l'usurpation devienne légitime par cela seul qu'elle a acquis le pouvoir, comme si l'on devait penser que Dieu autorise tout ce qu'il permet. « Il faut sans doute payer les taxes qu'un usurpateur impose, obéir aux lois civiles qu'il fait, se soumettre généralement à toutes les ordonnances qui sont nécessaires pour conserver l'ordre et la paix de la société ; mais il ne faut jamais que cette obéissance aille jusqu'à approuver l'injustice de son usurpation, beaucoup moins à jurer qu'il a droit à la couronne dont il s'est emparé par violence (2). » On devine de quel usurpateur il s'agit.

Fénelon unit dans un même droit, et fonde sur le même principe, l'hérédité des couronnes et l'hérédité des terres. Selon lui, comme selon Bossuet, comme selon Pascal, si l'on juge d'après les lois de la nature, les hommes étant tous frères et tous égaux, ils ont tous un même droit à ce qui est nécessaire à la conservation : ils ont donc un droit égal aux biens de la terre, et il paraît juste, selon le droit de la nature, que tous possèdent en commun et sans partage la terre com-

(1) J'userai avec discrétion de l'*Essai philosophique sur le gouvernement civil*, publié par l'Écossais Ramsay selon les principes de Fénelon. Voy. c. VI.

(2) *Essai sur le gouv. civ.*, III.

mune. Selon le même droit, il semble à quelques-uns que les hommes sont naturellement indépendants les uns des autres, et qu'en principe il doit y avoir égalité de commandement et d'obéissance. Mais comme les passions sont plus fortes que la raison, cette absolue égalité de biens et d'autorité ne servirait qu'à mettre les plus faibles sous le joug des plus forts : la communauté ne serait que brigandage, et la liberté qu'anarchie. Il a donc fallu quelque règle qui fixât la propriété et la souveraineté ; et la même nécessité qui établit le droit inviolable du propriétaire, établit aussi celui du souverain. Les premiers occupants n'avaient pas naturellement le droit de transmettre leurs biens à leur postérité, pas plus que les souverains la possession de leurs couronnes. Mais il a fallu consacrer ce double droit, pour obvier aux inconvénients perpétuels de nouvelles distributions de terre, et de nouvelles élections de prince : l'ordre veut qu'il y ait quelque chose de certain et de réglé ; et le même intérêt, le même droit de prescription assure à la fois les terres et les trônes. « On est injuste et ravisseur de voler le plus simple meuble, de prendre quelques arpents de terre : serait-on juste de voler des couronnes et de s'emparer des royaumes ?... S'il y avait un moyen fixe pour distribuer les couronnes et les biens selon le droit naturel, c'est-à-dire selon la loi immuable de la parfaite et souveraine justice, le droit héréditaire des empires et des terres serait injuste. Mais les passions des hommes et l'état présent de l'humanité rendant la chose impossible, il faut qu'il y ait quelques règles générales pour fixer les possessions des couronnes, comme celles des biens (1).

Nous ne reproduirons pas les parties de cette politique où Fénelon parle tout à fait le langage de Bossuet. Il critique avec force le principe du droit de révolte ; il montre les dangers du gouvernement populaire : il soutient la supériorité de la monar-

(1) *Essai sur le gouv. civ.*, c. IX. On voit que l'auteur est très préoccupé de l'idée d'usurpation : ce sont là sans doute les principes de Fénelon, mais il faut y reconnaître aussi les sentiments du jacobite.

chie sur toutes les formes de gouvernement. Mais ici les différences commencent, et l'on va voir par quels côtés Fénelon déplaisait à Louis XIV, et pourquoi celui-ci l'avait surnommé le bel esprit le plus chimérique de son royaume.

On ne peut sans doute nier que Bossuet dans sa *Politique* ne parle souvent aux rois un langage sévère : mais ses paroles sont toujours couvertes de l'autorité de l'Écriture, et, d'ailleurs, cette sévérité de langage se trouve constamment adoucie par une adoration presque superstitieuse de la majesté royale ; et cette sorte d'idolâtrie devait agréablement accompagner, dans le cœur du prince, les conseils d'une piété austère, dont celui-ci reconnaissait d'ailleurs consciencieusement la juste autorité. Mais Fénelon, tout en respectant dans son principe l'autorité souveraine, ne paraissait pas aussi disposé à traiter les rois comme des dieux : il avait le goût de la remontrance : il excellait dans l'expression de ces moralités douces, mais fatigantes à la longue pour un esprit dominateur, peu ami des représentations. Les dissertations de *Télémaque* sur les devoirs des rois, sur les dangers des cours, sur l'orgueil des pouvoirs, sur le libertinage des princes, sur leur ambition, leur fol amour de la guerre, sur les excès du luxe et de la somptuosité ; tous ces conseils d'une sagesse privée, qui ne s'autorisait pas cette fois de la parole sainte ; enfin ce platonisme politique qui n'admettait que les guerres justes et les dépenses utiles, qui prétendait régler les mœurs des rois comme celles des simples citoyens ; cet esprit d'utopie, qui, après Platon et Morus, imaginait encore une république nouvelle, une Salente, fondée sur le partage des biens, les lois somptuaires, les mœurs pastorales et pacifiques des peuples primitifs, toute cette politique idéale devait peu convenir à un roi d'un esprit très positif, d'un caractère très impérieux, passionné pour la splendeur extérieure, passionné pour ses plaisirs, assez docile à la religion qu'il craignait, mais assez dédaigneux des conseils de la raison et de la morale, au-dessus desquelles il se croyait placé par son rang. Fénelon eût été un admirable directeur de

roi : mais ce besoin de direction dont il était possédé devenait naturellement et comme à son insu un esprit d'opposition. Ce qui eût été une heureuse sévérité dans l'intimité de la direction devenait une témérité irrespectueuse dans un livre.

Mais Fénelon ne se contentait pas de réprimander la royauté avec un peu plus de liberté et d'audace que Bossuet ; il rêvait certains tempéraments à l'autorité royale, qui eussent paru à celui-ci des restrictions séditieuses. Examinant les limites de la souveraineté, il les trouve, ou du moins son disciple Ramsay, dans ce que le siècle suivant aurait appelé les droits naturels de l'homme. Il distingue trois pouvoirs dans l'exercice de l'autorité : pouvoir sur les actions, pouvoir sur les personnes, pouvoir sur les biens. Or ces trois pouvoirs ne doivent s'exercer que selon une loi fondamentale, le bien public. La loi naturelle ordonnant à chacun de se sacrifier à tous, le prince ne doit jamais agir dans son propre intérêt, mais dans celui de tous. Aussi n'a-t-il de pouvoir que sur les actions, et non pas sur la volonté intérieure des sujets. « Nul souverain, par exemple, ne peut exiger la croyance intérieure de ses sujets sur la religion. Il en peut empêcher l'exercice public, ou la profession ouverte de certaines formules, opinions ou cérémonies, qui troubleraient la paix de la république, par la diversité et la multiplicité des sectes : mais son autorité ne va pas plus loin... On doit laisser les sujets dans une parfaite liberté d'examiner, chacun pour soi, l'autorité et les motifs de crédibilité de cette révélation. » Cette opinion est toute contraire à celle de Bossuet, qui reconnaissait au souverain le droit de contraindre par la force, et même de punir du dernier supplice les ennemis de la religion. Il en est de même des autres pouvoirs sur les personnes ou sur les biens. « Toute loi faite, toute guerre déclarée, tout impôt levé dans une autre vue que celle du bien public, est un violement des droits essentiels de l'humanité (1). » Je rapporte ces paroles

(1) *Essais sur le gouv. civ.*, c. XI.

de Ramsay, dans leur incorrection, sans être trop persuadé qu'elles viennent de Fénelon même. Il est possible que cet Écossais, si royaliste qu'il fût, ait introduit dans les principes de Fénelon quelques-unes des idées du parlementarisme anglais. Chez un peuple libre, ceux-là même qui s'opposent à la liberté en adoptent instinctivement les principes et le langage. Au reste, ce qui est tout à fait conforme aux principes connus de Fénelon, c'est la théorie de la monarchie aristocratique exposée dans l'*Essai sur le gouvernement civil* (1).

Selon Fénelon, l'autorité doit être entre les mains d'un monarque : l'unité du pouvoir assure l'union dans la société, la promptitude dans les conseils, l'exactitude dans le commandement militaire. Comme il y a toujours deux classes dans la société : la première de ceux qui naissent dans la richesse et la grandeur, la seconde de ceux qui vivent du travail, si les uns ou les autres gouvernent tous seuls, l'une des deux classes est opprimée ; c'est ce qui arrive dans l'aristocratie et dans la démocratie. « Il faut une puissance supérieure à ces deux ordres, qui les tienne dans leurs justes bornes. La royauté est comme le point d'appui d'un levier, qui, en s'approchant de l'une ou de l'autre de ces extrémités, les tient dans l'équilibre. » Mais comme il est impossible qu'un homme voie tout par lui seul, et connaisse absolument le mieux, il lui faut des conseillers qui l'empêchent de changer son pouvoir absolu en pouvoir tyrannique, et cela en partageant avec lui le droit de faire les lois. Ce droit doit appartenir à une chambre composée de membres tirés de l'aristocratie : ils sont tous moins que le roi, et ne peuvent rien sans lui. Le roi peut tout au contraire, excepté de faire les lois. Ainsi se trouveront réunies la sagesse et la puissance. Ce n'est pas tout. Le peuple, qui n'est point en état de faire les lois, ne doit point cependant être tout à fait exclu du gouvernement. Sans doute le peuple ne doit point partager le pouvoir législatif, car, aussitôt qu'il

(1) C. xv.

entre en partage, il tire tout à lui, et l'État est bientôt réduit au despotisme de la populace. Mais ce qui est le droit du peuple, c'est de voter lui-même les subsides extraordinaires que le prince veut lever sur lui. « Je ne parle point, dit Fénelon, des revenus annuels et réglés, qui sont absolument nécessaires pour le soutien de l'État et de la royauté : ce sont des prérogatives inaliénables de la couronne, que les rois ont toujours droit d'exiger. Je ne parle que des subsides extraordinaires, nouveaux et passagers. »

Quelque restriction qu'apporte ici l'auteur à ce droit important de voter l'impôt, on voit peu à peu dévier et s'atténuer l'idée rigoureuse et exclusive de la monarchie absolue. Un partage de la puissance législative, un appel au peuple pour l'augmentation des taxes etaient de graves concessions à la liberté des sujets, d'importantes limites au pouvoir du roi. Nous sommes loin déjà de cette autorité toute divine, pour ainsi dire, dont le seul contre-poids est la crainte de Dieu. Il est vrai que cette forme de gouvernement proposée par Fénelon comme le gouvernement le plus naturel et le mieux pondéré, a aussi ses inconvénients, et il a soin de les indiquer. Mais, malgré ces inconvénients, on ne peut douter que ce ne soit à cette forme qu'il donne la préférence. On le voit manifester un goût particulier pour l'ancien état de la France, celui où les parlements et les états généraux limitaient la puissance du roi ; et parlant au roi futur, il lui adressait ces paroles, où se fait sentir ce regret : « Vous savez qu'autrefois le roi ne prenait jamais rien sur les peuples par sa seule autorité : c'était le parlement, c'est-à-dire l'assemblée de la nation, qui lui accordait les fonds nécessaires pour les besoins extraordinaires de l'État. Hors de ce cas, il vivait de son domaine. Qui est-ce qui a changé cet ordre, sinon l'autorité absolue, que les rois ont prise de nos jours (1) ? » Et dans les plans de gouvernement que Fénelon avait concertés avec le duc de

(1) *Examen de conscience sur les dev. de la royauté*, art. III, XIII,

Chevreuse, pour proposer au duc de Bourgogne, on lit ces mots, qui annoncent toute une future révolution dans l'État : « Établissement d'états généraux. Composition des états généraux : de l'évêque de chaque diocèse ; d'un seigneur d'ancienne et haute noblesse élu par les nobles ; d'un homme considérable du tiers état, élu par le tiers état. Élection libre : nulle recommandation du roi qui se tournerait en ordre : nul député perpétuel, mais capable d'être continué, etc. (1). » On voit même ici Fénelon plus hardi que dans le *Traité* de Ramsay ; car, dans ce livre, il ne confie le pouvoir législatif qu'à une assemblée fixe et héréditaire : ici il demande des assemblées mobiles et électives. Telles sont les causes sérieuses de la disgrâce de Fénelon : ces plans de rénovation politique, plus ou moins connus du roi, durent contribuer, plus encore que les utopies et les moralités du *Télémaque*, à mécontenter le grand roi. On voit par ces dernières citations comment Fénelon peut être considéré sans trop d'inexactitude comme un précurseur des écrivains politiques du dix-huitième siècle. C'est ainsi qu'il avait préparé l'empire de la philosophie par son goût pour les spéculations rationnelles, et le triomphe de la tolérance religieuse par ses conseils de persuation morale et son aversion de la contrainte appliquée à la conscience. En un mot, il est le lien naturel du dix-septième siècle au siècle suivant ; grâce à lui, l'esprit ne passe pas sans transition de Bossuet à Montesquieu.

Vauban. — Nous ne voulons pas cependant passer au XVIII[e] siècle sans mentionner à côté de Fénelon un autre nom, qui s'associe naturellement au sien, le nom d'un autre réformateur, d'un autre ami du peuple et de l'humanité, qui, comme Fénelon, encourut la disgrâce du roi, quoiqu'il fût l'un de ses plus illustres et plus fidèles serviteurs, pour avoir dévoilé les misères de son royaume, dissimulées par une fausse grandeur, et pour avoir proposé un remède hardi qui exigeait

(1) Fénélon, *Plans de gouvernement*, art. II, § 3, 5°.

le sacrifice de tous les abus. Nous voulons parler du maréchal de Vauban et de son admirable et touchant ouvrage, intitulé *la Dîme royale* (1).

Il est difficile d'avoir sur le règne de Louis XIV en France et sur ses effets un témoignage plus accablant, et en même temps plus désintéressé, que celui de Vauban. Voici quel était, suivant lui, l'état du peuple en France vers la fin du XVIIe siècle : « Par toutes les recherches que j'ai pu faire, depuis plusieurs années que je m'y applique, j'ai fort bien remarqué que, dans ces derniers temps, *près de la dixième partie du peuple est réduite à la mendicité* (2) et mendie effectivement ; que, des neuf autres parties, il y en a cinq qui ne sont pas en état de faire l'aumône à celle-là, *parce qu'eux-mêmes sont réduits à très peu de chose près à cette malheureuse condition* ; que des quatre autres qui restent, trois sont fort malaisées et embarrassées de dettes et de procès ; et que dans la dixième on ne peut pas compter sur cent mille familles, et je ne croirais pas mentir qnand je dirais qu'il n'y en a pas dix mille, petites ou grandes, qu'on puisse dire être fort à leur aise ; et qui en ôterait *les gens d'affaires*, leurs alliés et adhérents, couverts et découverts, et *ceux que le roi soutient par des bienfaits*, quelques marchands, etc., je m'assure que le reste serait en petit nombre (3). »

(1) Publié en 1707, sans nom de libraire ni de ville. Au nom de Vauban se rattache aussi le nom d'un autre réformateur, animé des mêmes sentiments que lui, et qui, paraît-il, était son parent : c'est Boisguilbert, auteur des *Détails de la France* (1697), réimprimés à Bruxelles en 1712, sous le titre de : *Testament politique de Vauban.* Boisguilbert réclamait la liberté absolue du commerce des grains.

(2) Il ne faut pas oublier que ces paroles si terribles ont été écrites pendant la paix de Ryswick, c'est-à-dire avant les derniers malheurs de Louis XIV, et lorsque sa puissance, quoique arrêtée, était cependant encore très florissante.

(3) *Dîme royale*, préface, p. 4. Vauban a tort d'ajouter ici « quelques marchands », ce qui ne rentre pas dans sa pensée ; car il n'est que juste que ces marchands soient riches Il veut dire que si l'on ôte les *traitants* et *les pensionnaires du roi*, c'est-à-dire tous ceux qui vivent sur les impôts, on ne trouverait que bien peu de fortunes acquises par le travail.

Tel était l'état social d'un pays qui, naturellement, « est le plus riche du monde (1) ». C'est ce qu'affirme Vauban, en ajoutant que ce n'est pas l'or ni l'argent qui font la richesse d'un pays, mais « l'abondance des denrées, abondance que la France possède au plus haut degré ».

D'où vient tant de misère dans tant d'abondance? De la mauvaise distribution des taxes, qui pèsent toutes sur la classe la plus malheureuse et la plus laborieuse, et dont la mauvaise assiette est encore aggravée par les injustices et les abus de la perception : « Je me sens obligé d'honneur et de conscience, dit Vauban, de représenter à Sa Majesté qu'il m'a paru que de tout temps *on n'avait pas eu assez d'égard en France pour le menu peuple*, et qu'on en avait fait trop peu de cas : aussi c'est la partie la plus ruinée et la plus misérable du royaume..... *c'est elle qui porte toutes les charges, qui a toujours le plus souffert et qui souffre encore le plus...* c'est, cependant, la partie basse du peuple qui, par son travail et par son commerce et par ce qu'elle paye au roi, l'enrichit et tout son royaume... Voilà en quoi consiste cette partie du peuple, *si utile et si méprisée.* »

Pour remédier à de si grands maux, Vauban propose un remède radical, qui consisterait à abolir tous les impôts existants, et à les remplacer par un impôt unique qui serait le dixième du revenu de chacun. C'est ce que Vauban appelle la *Dîme royale*; c'est ce que nous appellerions aujourd'hui l'impôt sur le revenu. Nous n'avons pas à apprécier la valeur économique de ce système. Signalons seulement les trois principes fondamentaux posés par Vauban en tête de son projet : « 1° C'est une obligation naturelle aux sujets *de toutes conditions* de contribuer à proportion de leur revenu ou de leur industrie, sans qu'aucun d'eux s'en puisse raisonnablement dispenser; 2° qu'il suffit pour autoriser ce droit d'être sujet de cet État; 3° *que tout privilège qui tend à*

(1) *Dîme royale*, p. 26.

l'exemption de cette contribution *est abusif*, et ne peut ni ne doit prévaloir au préjudice du public. » Ainsi, un siècle avant Turgot, avant la Révolution, Vauban posait le principe de la contribution égale aux charges publiques.

A ces remarquables principes, inspirés par un vif sentiment de la justice, ajoutons encore ceux-ci, par lesquels Vauban termine, et qui lui sont inspirés par le double sentiment de la sagesse et de l'humanité. C'est, dit-il, « que les rois ont un intérêt réel et très essentiel de ne pas surcharger leur peuple jusqu'à les priver du nécessaire... Ils les auront plus tôt ruinés qu'il ne s'en seront aperçus (1). » Enfin, il rappelle au roi cette parole d'Henri IV : *Qu'il était bon de ne pas toujours faire tout ce que l'on pouvait* ! « Parole d'un grand poids et vraiment digne d'un roi père de son peuple, comme il l'était ! »

Tel est ce beau livre de Vauban, œuvre qui doit lui compter plus encore dans la mémoire des hommes que ses belles défenses et ses belles places ; car c'était avec son cœur qu'il l'écrivait, et, certainement, avec autant de dévouement pour le roi que d'amour pour l'humanité : « Je n'ai plus qu'à prier Dieu (ce sont ses dernières lignes) que le tout soit pris en aussi bonne part que je le donne ingénuement, et sans autre passions ni intérêt que celui du service du roi, le bien et le repos de ses peuples. »

Ainsi les meilleurs serviteurs de la monarchie commençaient à désirer qu'elle se modérât. Ils commençaient à parler avec émotion « de ce menu peuple, si utile et si méprisé » ; ils commençaient à trouver « que l'exemption des charges était abusive ». Enfin, sans blâmer en lui-même le principe du pouvoir absolu, ils insinuaient à la royauté « qu'il est bon de ne pas faire tout ce qu'on peut ». On ne peut pas dire que la royauté n'a pas été avertie ; mais ces avertissements lui étaient à charge ; elle les repoussait avec hauteur et en punissait les

(1) Ch. VI, p. 230

auteurs par la disgrâce et par l'exil (1). Bientôt elle allait entendre des voix plus hautaines et plus hardies ; aux représentations et aux prières, succéderont bientôt les sarcasmes, les invectives, les sommations ; bientôt la voix du peuple se mêlera à celle des écrivains ; et l'heure pendant laquelle la monarchie eût pu se réformer sera passée sans retour. Parmi ces amis sages et fidèles qui eussent voulu corriger la monarchie sans la détruire, et qui désiraient le bien-être du peuple sans en déchaîner les passions, on n'oubliera jamais les noms de Fénelon et de Vauban.

(1) On sait que le pauvre Racine lui-même se mêla de bien public, et qu'il perdit à cette occasion la faveur royale, qui était ce à quoi il tenait le plus au monde, après Dieu,

CHAPITRE V

MONTESQUIEU

§ I. Prédécesseurs de Montesquieu. — L'abbé de Saint-Pierre. Ses projets politiques : 1° académie politique, 2° la méthode de scrutin, 3° la polysynodie, 4° la paix perpétuelle. — L'*Entresol* et l'abbé Alary. — D'Argenson. Ses utopies. *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*. Liberté municipale. Attaques contre l'aristocratie. — § II. Montesquieu. *Lettres persanes* et *Considérations sur les Romains*. — *Esprit des lois*. — Objet et méthode. — Division des gouvernements. — Théorie des trois principes. — Corruption des gouvernements. — Appréciation et critique. — Intention de l'*Esprit des lois*. — Théorie de la liberté politique. — Théorie de la séparation des pouvoirs. — Théorie de la constitution anglaise. Examen de ces théories. — Théories réformatrices de Montesquieu : 1° Réforme de la pénalité ; 2° Polémique contre l'esclavage ; 3° Polémique contre l'intolérance. — Idées économiques. — § III. Ecole de Montesquieu. Blakstone ; Paley ; Delolme.

Nous voici parvenu au moment le plus grave de cette histoire. Quelle que soit la gravité des questions qui se présenteront à nous, nous essayerons de les traiter avec une entière liberté, comme il convient dans la science. On ne peut oublier, sans doute, en parlant des hommes du XVIIIe siècle, et de leurs écrits, qu'il ne s'agit plus seulement de théories spéculatives, mais de notre histoire elle-même, et des épreuves les plus terribles de notre patrie. Ces lignes encore vivantes, que nos pères du siècle dernier lisaient avec enthousiasme, n'étaient pleines, pour eux, que de promesses et d'espérances ; ils y voyaient l'aurore d'une société nouvelle, et d'une ère de félicité sans bornes pour le genre humain. Pour nous, si haut qu'elles parlent encore à notre âme, et quelque fidèles que soient dans nos cœurs les espérances qu'elles y ont nourries,

comment oublier que sous chacune de ces lignes se cache quelque souvenir douloureux, qu'à telle ou telle maxime correspond tel événement tragique de notre histoire nationale ? Comment oublier à quel prix de sang et de douleurs ont été achetées ces libertés si ardemment désirées, si peu possédées, tantôt reprises, tantôt données, tantôt arrachées, et dont l'instabilité semble n'avoir laissé dans les esprits que le doute et l'indifférence? Comment oublier enfin, qu'au lieu d'une seule et légitime révolution établissant tout d'un coup le règne de la raison et de la liberté, nos pères ont vu, nous avons vu nous-mêmes une suite de révolutions, dont chacune contredisait la précédente et qui semblent n'avoir fait que substituer le droit du plus fort au droit divin, un enchaînement d'imprévus, dont la fin, pour quelques-uns, est l'abîme, et, pour tous, l'inconnu (1) ? Comment rejeter tous ces souvenirs, lorsque nous reportons nos regards et nos esprits sur ces livres, qui ont été la première origine de tous ces mouvements, *l'Esprit des lois* et *le Contrat social?* Il faut cependant s'affranchir de ces vues anticipées, et du sentiment confus qui règne aujourd'hui dans les âmes : non, sans doute, qu'il ne soit utile de s'éclairer par l'expérience et par les faits de l'histoire ; mais il ne faut pas apporter nos passions contemporaines dans l'étude de ces monuments qui dureront plus que nous. Qu'il nous soit donc permis de traiter de la politique de Montesquieu ou de Rousseau, comme s'il s'agissait de Platon ou d'Aristote.

§ 1. — Prédécesseurs de Montesquieu.

Nous avons vu déjà se préparer, à la fin du règne de Louis XIV, l'esprit politique du siècle suivant. Fénelon, sans

(1) On comprendra facilement le ton de découragement de ces lignes écrites sous le régime précédent. Nous sommes de ceux qui depuis ont repris confiance et espoir, et qui croient que par le retour aux principes du XVIIIe siècle et de la révolution française nous pouvons espérer un meilleur avenir.

renoncer au principe du droit divin, demandait des tempéraments et des limites à la monarchie absolue : il était plus favorable à la tolérance que Bossuet et Louis XIV ; enfin la politique guerrière et conquérante lui était odieuse. Vauban déplorait la misère publique et demandait une réforme radicale du système des impôts. Ce furent là les prémices du siècle nouveau De cette opposition à Louis XIV naîtront insensiblement le besoin et le désir d'une liberté de plus en plus étendue. Deux écrivains peuvent servir à signaler cet esprit nouveau, qui ne va pas encore jusqu'à la pensée d'un changement essentiel dans la forme du gouvenement, mais qui demandait déjà des réformes, des améliorations, des nouveautés : ce sont l'abbé de Saint-Pierre et le marquis d'Argenson (1). Ils nous conduisent, par une transition douce et naturelle, de Fénelon à Montesquieu.

L'ABBÉ DE SAINT-PIERRE. — L'abbé de Saint-Pierre, en effet, tient d'assez près à Fénelon : c'est comme lui un esprit curieux, novateur, chimérique, fort ennemi du gouvernement de Louis XIV, et surtout de sa politique guerrière. Écrivain médiocre et sans talent, ce n'est pourtant pas un penseur tout à fait méprisable ; il était possédé d'une passion, alors nouvelle et originale, la passion politique et la passion des réformes ; et cette passion lui a donné une certaine importance. Il ne rêvait que projets, inventions, règlements et nouveautés en tout. Il écrivait sur toutes choses, et a laissé des écrits innombrables, dont beaucoup sont manuscrits. Dans ce chaos, il est impossible de méconnaître une certaine force originale : quelques-unes de ses idées avaient plus de portée qu'il ne le croyait lui-même. Rousseau y attacha quelque prix. Enfin, par sa passion d'écrire sur la politique, il excita la curiosité de son temps, il fit discuter ses idées et fut un de ceux qui habituèrent les esprits à traiter ces questions. Ajoutez que toutes ses innovations politiques se font remarquer par un caractère libé-

(1) Voir sur l'abbé de Saint-Pierre l'instructif et spirituel ouvrage de M. Ed. Goumy. Paris, 1859.

ral, qui s'éloignait de plus en plus du système de la monarchie absolue.

Les projets politiques de l'abbé de Saint-Pierre se ramènent à quatre principaux : 1° l'établissement d'une académie politique ; 2° la méthode de scrutin ou de l'élection appliquée aux choix des fonctionnaires ; 3° la polysynodie, ou la multiplicité des conseils ; 4° enfin, le plus célèbre de tous, la paix perpétuelle.

L'abbé de Saint-Pierre part d'un principe qui eût paru sans doute fort contestable à Richelieu et à Louis XIV, et ne serait encore admis qu'avec réserve par quelques politiques de notre temps : c'est que les peuples sont d'autant plus heureux et mieux gouvernés, que la science politique y est plus répandue, c'est-à-dire qu'un plus grand nombre de personnes participent à cette science (1). Pour faciliter ce progrès, il propose l'établissement d'une académie politique qui serait chargée de recevoir, de juger, de récompenser tous les bons mémoires écrits sur la politique et l'administration. Comment cette académie serait-elle nommée ? Nous le verrons tout à l'heure. Ce qu'il faut remarquer surtout, c'est qu'elle n'est pas seulement, dans la pensée de l'abbé de Saint-Pierre, un corps scientifique, destiné à éclairer et à instruire : c'est un véritable corps politique, qui a mission de fournir des sujets pour toutes les fonctions, et de préparer des règlements pour l'administration. C'est un corps qui cumulerait à la fois les fonctions de notre Académie des sciences morales et politiques et de notre conseil d'État. Cette académie serait juge de tous les projets d'amélioration proposés par les individus, sauf vérification du conseil du roi. Quant aux récompenses méritées par les auteurs de ces projets, l'abbé de Saint-Pierre est d'une extrême munificence. Il distribue les rentes avec profusion. Il en donne aux inventeurs, il en donne aux académiciens chargés de lire et de juger les inventeurs, il en donne aux conseillers chargés de reviser le jugement des académiciens, il va jusqu'à en donner

(1) *Œuvres de polit.*, t. III. — *Projet pour perfectionner le gouvernement des Etats*, p. 11. Rotterdam, 1733.

aux ministres et à leurs enfants, que ces projets pourraient déposséder de leurs privilèges, et qui ont droit par conséquent à quelque dédommagement pécuniaire.

Il est facile de voir comment, dans l'esprit de l'abbé de Saint-Pierre, une idée juste devient rapidement une idée chimérique. Il avait entrevu l'utilité d'une académie qui répandrait peu à peu dans le pays de justes idées politiques, et qui éclairerait les esprits. Mais il ne comprit pas qu'une telle académie, pour être vraiment utile, doit demeurer dans la pure spéculation ; que récompenser les inventeurs politiques et les faiseurs de projets, c'était donner une prime à l'esprit de chimère ; qu'un corps ne peut préparer des règlements utiles qu'à la condition d'être au courant des faits et des affaires ; mais qu'une telle connaissance ne laisse plus de temps pour l'étude spéculative des principes ; enfin qu'il faut absolument séparer ces deux choses, la science et l'administration ; non que l'une ne doive influer sur l'autre, mais cette influence ne peut être que lente et indirecte, et elle vaut d'autant mieux, qu'elle est moins indiscrète et moins impérieuse.

Le bon abbé de Saint-Pierre fut sur le point de voir se réaliser son rêve d'une académie politique ; mais il apprit bientôt combien il se faisait d'illusion en croyant que le gouvernement verrait avec plaisir se répandre les éléments de sa science favorite, et s'y former des hommes instruits (1). En 1724, l'abbé Alary avait fondé place Vendôme, dans un appartement

(1) Avant l'*Entresol*, quelques tentatives d'académies politiques avaient déjà eu lieu en France. Le savant éditeur des Mémoires de d'Argenson, M. Rathery, nous apprend, d'après les papiers de l'abbé de Choisy, qu'en 1692, sous le règne même de Louis XIV, une académie s'était établie au Luxembourg, et se réunissait tous les mardis chez l'abbé de Choisy lui-même. Parmi les membres célèbres de cette société, on cite les noms de Perrault et de Fontenelle. L'objet de l'*Assemblée du Luxembourg* était plus vaste que celui de l'*Entresol*. L'*Entresol* se bornait à la politique ; le *Luxembourg* embrassait tout le domaine des sciences morales, y compris la théologie. Cette société ne paraît pas avoir été l'objet des rigueurs du gouvernement, probablement parce qu'elle sut s'en laisser ignorer ; mais elle périt d'elle-même, et par suite de la passion et de l'aigreur qui se mirent dans les discussions. Une autre académie politique (celle-ci men-

en entre-sol, une espèce de club politique, qui avait pris le nom de *l'Entresol* (1). On y traitait de toutes sortes de matières très librement ; on y discutait les affaires de l'Europe, et l'on raconte même qu'un ambassadeur anglais, Walpole ou Chesterfield, se croyant à Londres et n'ayant pu obtenir du cardinal de Fleury de se prononcer entre les Anglais et les Espagnols, vint plaider sa cause à l'Entresol, comme s'il eût été en présence de la nation. On y lisait des mémoires politiques de toutes sortes (2). On y voyait plusieurs personnages distingués, entre autres le marquis d'Argenson, un des hommes

tionnée par d'Argenson) fut l'Académie du Louvre, qui se forma et qui fut dispersée par ordre du roi sous le ministère de Torcy. Nous ne savons rien de cette société, si ce n'est que « ses membres paraissent plus désireux de pousser leur fortune que d'étendre leurs lumières ». Enfin M. Villemain, dans son *Tableau de la littérature française au* XVIIIe *siècle* (15e leçon), nous apprend, sans nous dire d'où il a tiré ce fait curieux, qu'à côté de l'*Entresol* et probablement en concurrence avec lui, se tenait une autre académie politique à l'hôtel de Rohan, présidée par un jésuite. On voit, par ces faits, que la pensée de fonder une Académie des sciences morales et sociales n'a pas été une conception arbitraire de la Révolution, mais une entreprise déjà plusieurs fois essayée, même sous Louis XIV, répondant à un besoin vif et légitime, et qui n'avait échoué que parce qu'elle était incompatible avec la constitution du pouvoir sous l'ancien régime.

(1) L'abbé Alary était intimement lié avec un personnage bien autrement célèbre, et qui pourrait avoir été pour quelque chose dans la fondation de cette académie. Je veux parler du fameux Bolingbroke (Voir plus haut p. 221), alors à Paris en exil, mais qui précisément, en 1724, venait d'être rappelé dans son pays. Il écrivait de Londres à son ami l'abbé : « Chargez-vous de mes très humbles compliments à toute notre petite académie. Si je ne comptais pas les revoir dans le mois prochain, j'en serais inconsolable. » Ces mots nous apprennent que Bolingbroke, quoiqu'il ne figure pas dans la liste des membres de l'*Entresol*, était cependant de cœur avec eux, et s'y associait par l'esprit : peut-être même n'est-il pas téméraire de conjecturer que c'est sous son inspiration que l'abbé Alary avait formé cette institution, qui ressemblait à un club anglais autant qu'à nos académies. Si cette conjecture était vraie, ce serait là un de ces mille détails par lesquels se révèle l'influence de l'Angleterre sur la France au commencement du XVIIIe siècle.

(2) Dans une édition de Montesquieu (1817, chez Belin, in-8), on lit ces paroles : « Le *Dialogue de Sylla et d'Eucrate* fut composé pour une société politique et littéraire qui s'assemblait tous les samedis chez l'abbé Alary, de l'Académie française et précepteur des enfants de France. » Et, en note l'éditeur, se nommant lui-même, ajoute : « *M. Villenave conserve le manuscrit autographe de Montesquieu*, ainsi que

les plus remarquables du dix-huitième siècle, et qui fut depuis ministre des affaires étrangères, auteur d'un très intéressant *Essai sur l'ancien gouvernement de la France ;* Ramsay, l'ami de Fénelon, et qui a rédigé, nous l'avons vu, d'après ses idées l'*Essai sur le gouvernement civil* (1) ; enfin l'abbé de Saint-Pierre, qui, selon d'Argenson, fournissait à lui seul à la société plus que tous les autres : « Il se trouvait là comme dans un pays qu'on a souhaité longtemps et inutilement de voir, et où on se trouve enfin. Ses systèmes, qui sont connus du public, ne respirent que bureaux de découvertes, que conférences politiques. » Le cardinal de Fleury connaissait cette académie et s'en applaudissait. Il lui paraissait glorieux de fonder une académie politique, comme Richelieu avait fondé une Académie française. Malheureusement, ce goût lui dura peu. L'Entresol devint suspect. On se plaignait de discours tenus sur les affaires du temps. Le naïf abbé de Saint-Pierre crut tout concilier en proposant au cardinal de permettre que l'on ne traitât que de projets politiques et de démonstrations générales, sans aucune allusion aux affaires. C'était demander au cardinal une autorisation expresse, au lieu d'une simple tolérance. Le cardinal répondit : « Je vois, monsieur, que dans vos assemblées vous proposeriez de traiter des ouvrages de politique. Comme ces sortes de matières conduisent ordinairement plus loin qu'on ne voudrait, il ne convient pas qu'elles en fassent le sujet. » C'était une défense ; l'Entresol se dispersa, et l'abbé de Saint-Pierre put apprendre qu'il n'était pas beaucoup plus facile alors d'établir une académie politique que la paix perpétuelle.

tous les manuscrits de l'abbé Alary, dont le principal est une *Histoire d'Allemagne*; plusieurs manuscrits de l'abbé de Saint-Pierre, etc. » Nous avons fait des démarches pour suivre la piste de ces précieux manuscrits, et nous n'avons pu nous procurer aucun renseignement sur ce qu'ils sont devenus. Il serait intéressant de savoir s'il est vrai que le *Dialogue de Sylla et d'Eucrate* ait été réellement fait pour l'*Entresol*. Cela fixerait d'abord la date de cet ouvrage célèbre, et cela ajouterait à l'*Entresol* une gloire de plus.

(1) Voir le chapitre précédent.

La seconde innovation proposée par l'abbé de Saint-Pierre, innovation beaucoup plus grave que la précédente, c'est la méthode de scrutin, c'est-à-dire l'élection appliquée aux fonctionnaires de tout ordre. Voici, à peu près, comment il faudrait procéder, selon l'abbé de Saint-Pierre (1). On formerait au scrutin trois compagnies de trente membres chacune, l'une composée de gens de robe, l'autre de noblesse, la troisième de gens d'Église. Chacune de ces compagnies nommerait au scrutin trois membres, entre lesquels le roi en choisirait un pour former l'académie politique jusqu'à concurrence de quarante membres. Les académiciens, à leur tour, proposeraient au roi des candidats tirés de leur sein pour les places de maîtres des requêtes ou rapporteurs du conseil ; ceux-ci choisiraient les intendants de province, qui choisiraient les conseillers d'État, parmi lesquels le roi prendrait ses ministres. Grâce à ce système de hiérarchie élective, le roi sera sûr d'avoir toujours les meilleurs sujets, d'échapper aux inconvénients de la faveur, aux ennuis des sollicitations ; reste à savoir s'il serait bien aise d'échapper à ces inconvénients et à ces ennuis.

Une autre réforme qui, dans la pensée de l'abbé de Saint-Pierre, s'alliait étroitement avec la méthode du scrutin, c'est la pluralité des conseils, ou la polysynodie. Ce système, appliqué sous le régent, consistait à substituer des comités aux ministères. Selon l'abbé de Saint-Pierre, on n'a guère connu encore que deux formes d'administration, l'une et l'autre très imparfaites : c'est le *vizirat* et le *demi-vizirat*. Le vizirat est le système qui confie à un premier ministre et à lui seul tout le pouvoir politique : c'est le système des Turcs, c'est celui des rois de la première race, c'est enfin celui qui mit pendant vingt ans la royauté à la merci du cardinal de Richelieu. Le demi-vizirat est une atténuation du système précédent : c'est le partage de la puissance entre plusieurs ministres, sans la prépondérance d'aucun d'eux en particulier. A ces deux sys-

(1) *Projet*, pp. 13-17.

tèmes le régent avait substitué un certain nombre de conseils correspondant à chaque ministère. C'est ce que l'abbé de Saint-Pierre appelle la *polysynodie*, système excellent selon lui, mais qu'il faut perfectionner, affermir, transformer en institution de l'État : « Une partie de ces vues, ajoute l'abbé de Saint-Pierre, m'étaient venues neuf ou dix ans avant la mort du feu roi ; mais le lecteur sait assez qu'il eût été alors très inutile pour l'État et très dangereux pour moi de les communiquer. »

Voici maintenant les avantages de la polysynodie, c'est-à-dire de la pluralité des conseils, sur le vizirat et le demi-vizirat : 1° Les faits seront mieux connus, et par conséquent les résolutions mieux prises ; car, la plupart du temps, les fautes viennent de l'ignorance, et l'utilité des résolutions dépend de la connaissance des faits. Or, s'il n'y a qu'un seul conseiller, il peut, ou ne pas connaître tous les faits, ou les altérer sciemment ; s'il y en a plusieurs, le témoignage de l'un contre-balance le témoignage de l'autre. 2° La pluralité des conseils fournit plus de lumières sur les expédients Dans une affaire difficile, dix personnes trouveront, pour éviter un mal ou pour procurer un bien, plus de moyens et de systèmes de conduite, les discuteront avec plus d'exactitude, les choisiront avec plus de sûreté. 3° L'intérêt particulier s'opposera moins à l'intérêt public. En effet, cet intérêt paraîtra plus au grand jour ; il se rencontrera et devra compter avec d'autres intérêts rivaux et clairvoyants. 4° Les charges publiques seront moins pesantes, et leur emploi mieux surveillé, car le roi évitera d'inutiles dépenses, et ne donnera pas des pensions avec la même prodigalité, lorsqu'il connaîtra l'excès de misère où ces dépenses et ces pensions jettent ses sujets. De plus, les conseillers eux-mêmes sont personnellement intéressés à diminuer le poids des subsides qui pèsent sur eux aussi bien que sur le reste du peuple. 5° Il se fera plus de règlements et d'établissements utiles, car il y aura plus d'hommes pour examiner les propositions nouvelles, pour les traduire en projets applicables, pour

en discuter les avantages. 6° Il y aura moins d'injustices et de vexations de la part des plus forts. En effet, les plaintes arriveront plus aisément jusqu'au trône, puisqu'en augmentant le nombre des ministres, on multipliera par là même les canaux qui les transmettront. 7° Enfin, la noblesse aura plus de part au gouvernement. En effet, dans le système du vizirat, les ministres ont intérêt à écarter les gens de qualité qui pourraient les supplanter. Or, on sait que c'est dans la noblesse que l'on trouve plus d'honneur, plus de fidélité pour le roi, plus d'amour de la patrie, plus de grands génies, plus d'éducation, plus de grands sentiments, plus d'inclination pour la vertu.

Je m'arrête à ce dernier avantage de la polysynodie sur le vizirat. Il nous fait voir que les projets de l'abbé de Saint-Pierre avaient certaines affinités avec les projets de monarchie aristocratique rêvés par Fénelon, le duc de Beauvilliers et toute la petite société du duc de Bourgogne. L'abbé de Saint-Pierre avait aperçu avec une certaine finesse les inconvénients de la monarchie absolue, et entrevu les avantages de la discussion libre des affaires dans des corps nombreux. Mais son esprit, toujours chimérique et inexpérimenté, lui faisait confondre encore ici deux choses très distinctes, la délibération et l'exécution. Tous les avantages qu'il relève étaient vrais, si les conseils n'étaient que des corps délibératifs. Mais, comme agents de la puissance exécutive, ils étaient condamnés à l'inaction et à l'anarchie. C'est ce que prouva, du reste, l'expérience. Lorsque le régent, en effet, eut remplacé les ministères par les conseils, les affaires tombèrent dans un tel désordre et un tel abandon, qu'il fallut revenir au système précédent (1).

Au fond, le projet rêvé par l'abbé de Saint-Pierre, sans qu'il s'en rendît bien compte lui-même, était une sorte de monarchie parlementaire, divisée en un certain nombre de corps différents, qui devaient à la longue faire passer l'autorité du roi

(1) C'est là, du moins, l'opinion généralement reçue ; ce n'est pas celle de Montesquieu. Voy. *Lettres persanes*, CXXXVIII.

aux conseils, et par conséquent déplacer la souveraineté. Si vous ajoutez le principe de l'élection, qui fait monter le pouvoir d'en bas au lieu de le faire descendre du roi, et le principe d'une académie politique, qui appelait tout le monde à traiter des matières d'État, il est certain que ces trois projets combinés formaient une véritable révolution. C'est ce que Rousseau, d'ailleurs, a supérieurement aperçu dans son *Examen de la polysynodie*.

Mais de tous les projets de l'abbé de Saint-Pierre, le plus célèbre, celui auquel il a attaché son nom, est son projet de paix perpétuelle. On sait quelle est l'origine de ce projet. Sully nous apprend dans ses *Mémoires* que le roi Henri IV, au moment où il a été assassiné, partait pour l'Allemagne afin d'accabler une dernière fois la maison d'Autriche, et d'établir une sorte de confédération européenne qui rendrait la guerre impossible. C'est sur cette donnée que l'abbé de Saint-Pierre a travaillé ; c'est cette idée qu'il a embrassée, cultivée, défendue toute sa vie avec obstination. Son projet consistait à faire signer à tous les souverains de l'Europe ou au plus grand nombre les cinq articles suivants : I. Il y aura désormais entre les souverains qui auront signé les cinq articles suivants une alliance perpétuelle. II. Chaque allié contribuera, à proportion des revenus actuels et des charges de son État, à la sûreté et aux défenses communes de la grande alliance. III. Les grands alliés, pour terminer entre eux leurs différends présents et à venir, ont renoncé et renonceront pour jamais, pour eux et leurs successeurs, à la voie des armes, et sont convenus de prendre toujours dorénavant la voie de conciliation par la médiation des grands alliés. IV. Si quelqu'un d'entre les grands alliés refusait d'exécuter les jugements et les règlements de la grande alliance, négociait des traités contraires, faisait des préparatifs de guerre, la grande alliance armera et agira contre lui offensivement jusqu'à ce qu'il ait exécuté lesdits jugements ou règlements. V. Les alliés sont convenus que les plénipotentiaires, à la pluralité des voix, pour la définitive,

régleront dans leur assemblée perpétuelle tous les articles qui seront jugés nécessaires ou importants.

Ainsi, une grande confédération fondée sur la base des traités d'Utrecht, une assemblée perpétuelle, sorte de diète ou de congrès permanent, décidant des affaires de la confédération ; en cas de dissentiment, médiation et arbitrage des grands alliés ; et, en cas de résistance, contrainte armée de la grande alliance, tels sont les articles de cette paix perpétuelle, qui, comme on le voit, contient le germe de guerres toujours renaissantes, ce qui est et sera toujours le vice radical des projets de ce genre.

Quant aux avantages d'une telle combinaison, l'abbé de Saint-Pierre n'a pas de peine à les établir : 1° garantie contre les malheurs des guerres étrangères ; 2° garantie contre les malheurs des guerres civiles ; 3° garantie pour les souverains de la possession de leurs États ; 4° diminution considérable des dépenses militaires ; 5° augmentation des revenus par le développement de la sécurité ; 6° amélioration des États par le perfectionnement des lois, etc. Tels sont les avantages certains, et beaucoup d'autres encore qu'aurait l'établissement d'une grande alliance, protectrice des droits de chaque État, et les enchaînant les uns aux autres par le lien de la solidarité. La plupart de ces avantages sont incontestables. Mais la question est de savoir si une telle alliance est possible, et, fût-elle possible, si elle serait durable.

Sans insister sur la valeur pratique d'un projet qui n'a jamais existé que sur le papier, cherchons à déterminer le principe philosophique dont il est l'application. C'est le principe de l'arbitrage. C'est l'arbitrage naturel du père de famille, qui maintient l'ordre dans la famille, et qui règle les différends entre les enfants, au lieu d'en abandonner la solution à la force. C'est l'arbitrage conventionnel, démocratique ou monarchique, qui règle les différends entre les hommes dans une société, soit pour les biens à partager, soit pour les promesses à exécuter, soit pour les offenses à réparer ; c'est cet arbitrage

qui empêche que les querelles des hommes ne dégénèrent en hostilités perpétuelles où le genre humain périrait, et qui, sans détruire la colère et les passions, ce qui est impossible, en atténue ou en empêche les effets : c'est lui enfin qui permet à huit cent mille hommes de vivre ensemble dans un espace grand comme Paris sans qu'on puisse compter beaucoup d'attentats contre les personnes ou contre les biens. Pourquoi donc n'appliquerait-on pas aux nations le même système d'arbitrage qu'aux familles ? Pourquoi maintenir l'état de nature qui n'existe plus entre les particuliers ? Pourquoi ne pas faire de la société humaine une véritable société ? A ces pourquoi de l'abbé de Saint-Pierre on peut répondre que dans les sociétés particulières l'ordre est maintenu par des peines qui sont appliquées par l'autorité civile. Si l'on veut donc raisonner par analogie, il faudrait soumettre tous les États de la terre non pas à un arbitrage, mais à un pouvoir unique, qui absorberait tous les peuples et toutes les patries. Le seul moyen de la paix perpétuelle dans le monde serait la monarchie universelle : or on peut se demander si ce remède, en le supposant possible, ne serait pas pire que le mal.

La plus ingénieuse critique que l'on dit faite du système de l'abbé de Saint-Pierre est celle de cet aubergiste hollandais, qui avait fait peindre au-dessus de sa porte un cimetière avec cette inscription : *A la paix perpétuelle !* C'est là, en effet, la seule paix véritable que les hommes aient pu trouver.

A ces quatre projets principaux l'abbé de Saint-Pierre en ajoutait un grand nombre que l'on trouvera dans ses volumineux ouvrages : projet pour rendre les titres utiles, projet sur le célibat des prêtres (t. II), projet pour rendre les romans et les spectacles utiles (t. VII), projet pour perfectionner la médecine, projet pour rendre les établissements religieux plus parfaits ; projet pour faire cesser les disputes des théologiens, projet pour perfectionner le commerce de France (t. V), etc.

Le marquis d'Argenson. — A côté de l'abbé de Saint-Pierre, et parmi les membres les plus éminents de la société de

l'*Entresol*, il faut compter le marquis d'Argenson (1), celui que l'on appelait d'Argenson *la bête*, quoiqu'il eût infiniment d'esprit, mais parce qu'il était moins brillant et passait pour moins habile à pousser sa fortune que son frère cadet, le comte d'Argenson, le ministre de la guerre. Saint-Simon caractérisait ainsi les deux frères : « l'un plein d'esprit, d'ambition, et, de plus, fort galant ; et un aîné qui était et fut toujours un balourd. » Ce balourd fut un des esprits les plus originaux du XVIIIe siècle. Ami et presque disciple de l'abbé de Saint-Pierre, il avait aussi son coin d'utopie et de chimère, mais il joignait à cela un sens pratique, une connaissance des hommes, une philosophie d'expérience que le candide abbé ne possédait pas, Comme écrivain, il compte aussi plus que l'abbé de Saint-Pierre. De style, celui-ci n'en avait pas et ne s'en souciait guère. D'Argenson ne s'en souciait pas non plus beaucoup, mais il le rencontrait sans y penser, par une sève naturelle : « Ce n'est pas, dit M. Sainte-Beuve, ce n'est pas le style d'un académicien, ce n'est pas celui d'un grand seigneur, mais plutôt d'un gentilhomme campagnard nourri de livres, et qui s'exprime crûment, rondement et avec sève. Il nous rappelle le ton des pères et aïeux de Mirabeau (2). »

Nous avons dit qu'il avait ses utopies comme l'abbé de Saint-Pierre ; seulement elles étaient moins innocentes, parce qu'elles touchaient aux mœurs. Il appelait le mariage « un droit furieux qui passera de mode, » et se serait bien accommodé pour son compte de la république de Platon, dont le maréchal de Richelieu l'appelait le secrétaire d'État. Parmi les fantaisies de cette bizarre imagination, en voici une vraiment plaisante : « Le prince, disait-il, devrait faire un beau matin, après avoir consulté l'Académie des sciences, une loi qui réglerait la distribution de la journée entre tous les sujets. Il y aurait une heure pour les visites, une autre pour le travail,

(1) C'est dans les *Mémoires* de d'Argenson (t. I) que l'on trouve tout ce que nous savons sur l'Académie de l'*Entresol*.
(2) Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. XII.

une autre pour le délassement. Les cloches des églises sonneraient les fonctions principales, de même que celles d'un couvent, ce qui serait admirable pour l'effet dans une ville comme Paris (1). » Il ne faut pas du reste prendre au sérieux les rêves de d'Argenson, ni les confondre avec les utopies de l'abbé de Saint-Pierre : les uns ne sont que les jeux d'un homme d'esprit assez peu dupe des choses de ce monde ; les autres sont les illusions d'un enfant candide et généreux. Celui-ci ne séparait pas la spéculation de la pratique ; tout ce qu'il rêvait, il en voulait l'application, et les difficultés du monde réel n'étaient jamais pour lui des obstacles. Pour d'Argenson, au contraire, l'utopie restait dans le domaine de la fantaisie : quand il passait à la politique appliquée, il y portait un esprit pratique et pénétrant, tout moderne et éminemment libéral dans le meilleur sens du mot.

Tel est l'esprit qui recommande encore aujourd'hui ses *Considérations sur le gouvernement de la France*, l'un des meilleurs écrits politiques du XVIII[e] siècle (2). A la vérité, on

(1) D'Argenson, *Mémoires*.

(2) Cet ouvrage a été publié pour la première fois à Amsterdam en 1765, sous ce titre : *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France ;* mais il avait été composé bien auparavant. Rousseau en avait eu connaissance, et le cite avec éloge dans le *Contrat social* (l. IV, c. VIII). « Je n'ai pu me refuser au plaisir de citer quelquefois ce manuscrit, quoique non connu du public, pour rendre honneur à la mémoire d'un homme illustre et respectable qui avait conservé jusque dans le ministère le cœur d'un vrai citoyen et des vues droites et saines sur le gouvernement de son pays. » D'Argenson dut donner les prémices de cet ouvrage à l'Académie de l'*Entresol*, car il nous apprend qu'il y lut quelques mémoires sur le gouvernement. Mais la matière dont il s'était principalement chargé était le droit public ; et encore cet objet lui paraissant trop vaste, et, comme il le disait, « la mer à boire, » il s'était borné au droit ecclésiastique, et avait même fort avancé son travail quand la société fut dissoute. Ce travail ne fut pas perdu, et parut en 1737 sous ce titre : *Histoire du droit ecclésiastique français*. D'Argenson avait donné son plan, ses matériaux et son manuscrit à son ancien professeur, le P. de la Motte, jésuite qui, réfugié en Hollande, le publia sous le nom de M. de la Hode. D'Argenson s'exprime très franchement à l'égard de cet ouvrage : « Tout ce qu'il y a de bon, dit-il, est de moi ; ce qu'il y a de hasardé et d'un style maussade est de cet auteur.

n'y voit pas apparaître encore l'idée de la liberté politique. Il se bornait, et c'était beaucoup, à la liberté communale. Il eût voulu, ce sont ses expressions, « une administration populaire sous l'autorité royale ». Il critiquait déjà, comme on le fait de nos jours, les abus de la centralisation, et se plaignait qu'il fallût un arrêt du conseil pour réparer un mauvais pas et reboucher un trou (1). « Les hommes, disait-il, ne font bien que ce qui les intéresse directement. Dieu, qui est le plus puissant des souverains, laisse aux hommes le soin des choses qui les regardent. Il laisse agir les causes secondes, les surveille, mais il n'agit pas à leur place. Un médecin entreprend-il d'opérer lui-même les fonctions de son malade ? On ne pense pas assez à ce degré de liberté que les lois doivent laisser à ceux qui leur sont soumis. Il faut dans le gouvernement un juste mélange d'attention et d'abandon. L'indépendance agit avec cet esprit de maître qui s'applique tous les travaux et les projets sans détour et sans trouble, tandis que la servitude, n'acquérant que pour autrui, n'est bientôt plus que paresse, stupidité et misère. »

Un autre point de vue remarquable des vues de d'Argenson, c'est son hostilité contre l'aristocratie et la noblesse, ou ce qu'il appelle le régime féodal (2).

Le droit féodal n'a jamais été qu'une usurpation sur la royauté, tolérée par elle, d'abord par contrainte, puis par convenance. Les seigneurs, profitant de la faiblesse des rois, se sont mis à les copier dans l'intérieur de leurs domaines : ces usurpations sont devenues héréditaires ; et la suzeraineté a été sur le point de détrôner et de remplacer la souveraineté. En principe, le régime féodal n'a jamais été que le droit du plus fort. Si ce régime était un gouvernement de raison, comment les philosophes grecs, qui ont tant écrit sur la politique, ne se sont-ils jamais avisés de proposer des systèmes de gouvernement consistant dans l'autorité d'un certain

(1) C. VIII, art. I, p. 270.
(2) *Ibid.*, art. IV.

nombre de seigneurs subordonnés les uns aux autres par le droit de leur naissance et par la possession des terres (1)? Comment a-t-on pu croire que le droit de commander souverainement aux hommes pût tomber dans le commerce et s'acquérir par contrat, par achat, par dot? Le seul cas légitime de succession héréditaire est le droit monarchique : mais ce droit n'a pas pour but l'avantage du monarque. Ce n'est qu'une méthode adoptée pour éviter les inconvénients du droit de l'élection. En principe, toute grandeur, toute fortune innée est vicieuse par rapport à l'État. Les récompenses sont dues aux actions, et les places à la capacité. Il est vrai qu'il y aura toujours des inégalités parmi les hommes. Mais il y aura toujours des incendies.

D'Argenson ne se contente pas de blâmer et de flétrir le régime féodal ; il veut en détruire les derniers vestiges, et effacer toutes les distinctions qui séparent la noblesse des autres citoyens (2). « On dira que les principes du présent traité, favorables à la démocratie, vont à la destruction de la noblesse, et on ne se trompera pas : ce n'est pas là une objection, c'est une confirmation de nos conséquences. » Sans doute on n'arrivera jamais à une égalité parfaite entre les citoyens. Mais en politique, on doit prendre pour point de départ, non ce qui est, mais ce qui doit être ; c'est déjà beaucoup que de connaître le principe ; car alors on tend à s'en rapprocher autant qu'il est possible. L'utilité de l'abolition et le démembrement des grands fiefs est évident. L'abolition des majorats en mettra dans le commerce les différentes parties qui en étaient sorties pour satisfaire la vanité d'une famille ; cette division donnera vingt administrateurs différents qui feront succéder l'abondance à la stérilité. Convenons que les nobles sont à la société ce que les frelons sont aux ruches. La

(1) Quel singulier argument ! et comme l'on voit que le XVIIIe siècle ne cherchait dans la politique qu'une théorie de raison, et jamais un résultat des faits historiques.

(2) C. LIII, art. 11. pp. 305 et suiv.

noblesse et la richesse de naissance jettent l'homme dans une indolence nécessaire. Faut-il donc établir une égalité absolue et platonicienne ? Non ; il faut sans doute la chercher ; mais on ne l'atteindra jamais.

Cette philippique contre la noblesse se termine par un trait digne de remarque. « Peut-être, dit l'auteur, qu'on le réfutera en disant que c'est un écrivain de la lie du peuple qui s'est élevé contre une élévation qui lui fait envie ; mais qu'on ne s'embarrasse pas de cela : *il a l'honneur d'être gentilhomme.* »

Nous ne pouvons insister sur toutes les idées originales et novatrices que l'on rencontre dans le livre du marquis d'Argenson. Nous indiquerons seulement sa vive opposition à la vénalité des charges, qui, selon lui, donne naissance à une sorte d'aristocratie factice aussi funeste au prince qu'au peuple, à l'autorité qu'à la liberté ; sa vue de diviser les provinces en départements, ses réclamations pour la liberté des terres, et la liberté du commerce, et beaucoup d'autres vues judicieuses ou ingénieuses, répandues à chaque page de ce remarquable écrit.

On objectera sans doute, dit l'auteur, que toutes ces réformes tendent à transformer le royaume en république (1). Mais le bon des républiques répugne-t-il donc à la monarchie ? Le droit essentiel de la puissance publique est l'autorité législative. Or le système proposé ne la diminue en rien : car on ne demande aucun partage entre elle et l'autorité populaire. Elle est seulement soulagée par le choix d'une aide entièrement précaire et dépendante. Une trop grande défiance des sujets est la mère de la tyrannie. Le roi ne peut-il régner sur des citoyens sans dominer sur des esclaves ? Tant que l'autorité royale a rencontré des résistances, elle a pu consacrer sa force à les vaincre. Mais aujourd'hui qu'elle est partout reconnue, ne doit-elle pas songer enfin à bien gou-

(1) *Mémoires*, c. VIII, art. 11, p. 303.

verner ? Plus on réfléchit, plus on voit que le monarque est l'homme du peuple, et non le peuple la chose du roi. La liberté est l'appui du trône. L'ordre rend légitime la liberté (2).

Ainsi l'esprit des hommes les plus dévoués à la monarchie s'exerçait à trouver des améliorations et des remèdes à des maux qui devenaient de plus en plus visibles, et que l'on ne craignait plus de dévoiler ; ainsi les secrets de la science politique commençaient à se découvrir au public : des comparaisons entre les constitutions des divers États étendaient les idées, effaçaient les préjugés et familiarisaient la pensée avec l'idée du changement. Mais ces premières entreprises de la spéculation politique ne sont rien au prix de l'ouvrage illustre qui, paraissant au milieu du XVIIIe siècle, allait consommer définitivement la ruine des anciennes idées, et ouvrir pour les esprits les plus modérés d'indéfinissables espérances, bien au-delà sans doute de ce que l'auteur avait lui-même voulu ou désiré.

Boulainvilliers. — Parmi les écrivains politiques de cette période, mais dans un sens inverse de d'Argenson, et avec une tendance aristocratique exagérée, il faut citer un personnage savant et original, connu surtout par ses recherches historiques sur l'ancienne France, le comte de Boulainvilliers (2). L'auteur se montre plein de la haine la plus amère contre la puissance royale, parce que celle-ci a supprimé peu à peu tous les droits politiques de la noblesse, et l'a soumise au joug de la loi. En même temps il avait un mépris inexprimable pour la classe inférieure. Il enseigne que les Francs ont conquis le pays et fondé l'État. Entre eux, ils étaient libres et égaux. Tous ils étaient de la noblesse et capables de lui

(1) *Mémoires, ibid.*, art. 111, 316.

(2) *Histoire de l'ancien gouvernement de la France, avec 14 lettres sur les parlements ou états généraux* ; la Haye, 1727. Aux doctrines historiques de Boulainvilliers, s'opposent les écrits de l'abbé Dubos : *Histoire critique de la monarchie française dans les Gaules*, Paris, 1734, écrite au point de vue monarchique ; les *Observations sur l'histoire de France* de l'abbé Mably (1765), qui représentent le point de vue démocratique.

appartenir. Leur liberté personnelle était illimitée, et, dans leurs assemblées générales, ils jouissaient de l'absolue souveraineté. En conséquence, il affirmait que le régime féodal était le chef-d'œuvre de l'esprit humain. Néanmoins, il faut lui savoir gré d'avoir présenté au Régent un projet de convocation des États généraux (1).

§ 2. — Montesquieu.

Le plus grand livre du XVIIIe siècle, sans aucun doute, est *l'Esprit des lois* ; et même, dans l'histoire de la science politique, le seul ouvrage qui lui soit comparable (j'ose à peine dire supérieur), pour l'étendue du plan, la richesse des faits, la liberté des investigations et la force des principes, est la *Politique* d'Aristote. Machiavel avait peut-être autant de profondeur et de sagacité que Montesquieu, mais il connaissait trop peu de faits, et d'ailleurs son esprit corrompu ne lui permettait pas de s'élever jamais bien haut : enfin il n'a pas, au même degré qu'Aristote ou Montesquieu, le don supérieur de la généralisation. Quant à Grotius et Bodin, quelque juste estime qu'on leur doive, il n'entrera jamais, je crois, dans l'esprit de personne, de les comparer, pour la portée des vues et du génie, à l'auteur de l'*Esprit des lois*.

Nous avons étudié les prédécesseurs de Montesquieu : étudions maintenant, dans Montesquieu lui-même, les antécédents de son œuvre fondamentale, précédée, comme on sait, par deux livres de génie : *les Lettres persanes* et *la Grandeur et la décadence des Romains* (2). Montesquieu entrait dans la politique par deux voies différentes, la satire et l'histoire. Plus tard, on retrouvera ces deux influences dans le monument définitif de sa pensée.

(1) *Mémoire au duc d'Orléans*, 1727.

(2) Les *Lettres persanes* sont de 1721 ; les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* sont de 1734 ; l'*Esprit des lois* de 1748 p. 438. Voir Louis Vian, *Montesquieu, sa vie et ses œuvres d'après des documents nouveaux et inédits* ; et Caro, *la Fin du* XVIIIe *siècle*, vol. I, c. II.

LES LETTRES PERSANES. — Les *Lettres persanes* sont très remarquables par le ton de liberté irrespectueuse avec laquelle l'auteur s'exprime à l'égard de toutes les autorités sociales et religieuses. Ce n'est plus la profonde ironie de Pascal, qui insulte la grandeur tout en l'imposant aux hommes comme nécessaire : c'est le détachement d'un esprit qui voit le vide des vieilles institutions, et commence à en rêver d'autres. Mais que pouvait-il advenir d'une société où les meilleurs et les plus éclairés commençaient déjà à n'être plus dupes de rien ? Qu'eût dit Bossuet en entendant parler ainsi du grand roi ? « Il préfère un homme qui le déshabille ou qui lui donne la serviette, à un autre qui lui prend des villes ou lui gagne des batailles... On lui a vu donner une petite pension à un homme qui a fui deux lieues, et un bon gouvernement à un autre qui en avait fui quatre... Il y a plus de statues dans son palais que de citoyens dans une grande ville (1). » Écoutons-le maintenant parler du pape : « Le pape est le chef des chrétiens. C'est une vieille idole qu'on encense par habitude (2). » Des parlements : « Les parlements ressemblent à ces grandes ruines que l'on foule aux pieds... Ces grands corps ont suivi le destin des choses humaines ; ils ont cédé au temps qui détruit tout, à la corruption des mœurs qui a tout affaibli, à l'autorité suprême *qui a tout abattu* (3). » De la noblesse : « Le corps des laquais est plus respectable en France qu'ailleurs : *c'est un séminaire de grands seigneurs*. Il remplit le vide des autres états (4). » Des prêtres : « Les dervis ont entre leurs mains presque toutes les richesses de l'État : c'est une société de gens avares qui prennent toujours et ne rendent jamais (5). » Des riches : « A force de mépriser les riches, on vient enfin à mépriser les richesses. » Des fermiers généraux : « Ceux qui lèvent les tributs nagent au

(1) Lettre XXXVIII.
(2) Lettre XXIX.
(3) Lettre XCII.
(4) Lettre XCVIII.
(5) Lettre CXVII.

milieu des trésors : parmi eux il y a peu de Tantales (1). » De l'Université : « L'Université est la fille aînée des rois de France, et très aînée ; car elle a plus de neuf cents ans ; aussi rêve-t-elle quelquefois (2). » Enfin l'abus des pensions et des faveurs royales lui inspire un morceau d'une ironie sanglante, inspirée à la fois par le mépris des cours et par l'amour du peuple (3).

Cet esprit de satire et d'ironie dans ce qu'il a ici d'excessif tient sans doute à la jeunesse ; car Montesquieu nous a appris plus tard « qu'il n'avait pas l'esprit désapprobateur ». Mais quelques-unes des idées des *Lettres persanes* subsisteront et se retrouveront dans l'*Esprit des lois*. L'une des plus importantes, c'est l'effroi du despotisme, et le sentiment des vices de cette forme de gouvernement. Il voit déjà la pente qui entraîne les monarchies européennes vers le despostime : « La plupart des gouvernements d'Europe, dit-il, sont monarchiques, ou plutôt sont ainsi appelés ; car je ne sais pas s'il y en a jamais eu véritablement de tels. Au moins est-il difficile qu'ils aient subsisté longtemps dans leur pureté. C'est un état violent qui dégénère toujours en despotisme ou en république. La puissance ne peut jamais être également partagée entre le prince et le peuple. L'équilibre est trop difficile à garder (4). » A cette époque Montesquieu n'est pas encore frappé du mécanisme gouvernemental par lequel les Anglais ont essayé de trouver un moyen terme entre le despotisme et la république ; il ne connaissait encore que les institutions de la monarchie traditionnelle et aristocratique, antérieures à Richelieu ; mais déjà il avait remarqué le caractère niveleur de cette autorité « qui avait tout abattu ; » déjà il pressentait, comme il le dira plus tard dans l'*Esprit des lois*, qu'elle ten-

(1) Lettre XCVIII.
(2) Lettre CIX.
(3) Voir la lettre CXXIV tout entière : « Ordonnons... que tout laboureur ayant cinq enfants retranchera journellement la cinquième partie du pain qu'il leur donne, » etc.
(4) Lettre CII.

dait soit au despotisme, soit à l'état populaire. Déjà aussi il avait ce don remarquable de saisir dans un fait particulier et précis toute une série de causes et d'effets. C'est ainsi que l'invention des bombes lui paraît être une des causes qui ont amené en Europe la monarchie absolue. « Ce fut un prétexte pour eux d'entretenir de gros corps de troupes réglées, avec lesquelles ils ont dans la suite opprimé leurs sujets (1). »

Néanmoins Montesquieu a très bien saisi la différence des monarchies européennes et des monarchies asiatiques (2). Il montre admirablement comment le pouvoir des monarques européens est en réalité plus grand que celui des despotes asiatiques, précisément parce qu'il est plus limité (3).

Mais déjà on voit poindre dans Montesquieu le goût d'un autre état politique que celui de la monarchie absolue. Déjà la liberté anglaise exerce évidemment un grand prestige sur son esprit. Il parle, non sans admiration secrète, « de l'humeur impatiente des Anglais qui ne laissent guère à leur roi le temps d'appesantir son autorité ; » et qui, se trouvant les plus forts contre un de leurs rois, ont déclaré « que c'était un crime de lèse-majesté à un prince de faire la guerre à ses sujets. » Il ne saisit pas bien encore les ressorts du gouvernement anglais, qu'il découvrira plus tard avec une merveilleuse profondeur ; mais il est frappé du spectacle étrange qu'offre à ses yeux un pays « où l'on voit la liberté sortir sans cesse des feux de la discorde et de la sédition ; le prince toujours chancelant sur un trône inébranlable ; une nation impatiente, sage dans sa fureur même. » A côté de ce noble tableau, Montesquieu en ajoute d'autres, tous favorables aux républiques : « Cette république de Hollande, si respectée en

(1) Lettre cv.

(2) L'influence des *Voyages en Perse* de Chardin, alors dans toute leur nouveauté, sur l'esprit de Montesquieu m'a été signalée par le regretté M. Gandar, mon collègue à la Sorbonne. Ce fait nous explique la préoccupation qu'a toujours eue Montesquieu des monarchies asiatiques, et la raison qui lui a fait choisir des Persans pour ses héros.

(3) Lettre cii.

Europe, si formidable en Asie, où ses négociants voient tant de rois prosternés devant eux; »... « la Suisse, qui est l'image de la liberté ». Il fait remarquer que la Hollande et la Suisse, qui sont « les deux pays les plus mauvais de l'Europe, sont cependant les plus peuplés ». La supériorité morale des républiques éclate enfin dans ces paroles: « Le sanctuaire de l'honneur, de la réputation et de la vertu, semble être établi dans les républiques, et dans les pays où l'on peut prononcer le mot de patrie. A Rome, à Athènes, à Lacédémone, l'honneur payait seul les services les plus signalés (1). »

Cette analyse suffira pour faire saisir dans les *Lettres persanes* la première origine des idées politiques de Montesquieu. Les autres analogies et affinités seront indiquées plus loin dans l'analyse même de l'*Esprit des lois*. Du satirique passons maintenant à l'historien, et relevons dans l'admirable écrit sur les *Causes de la grandeur et de la décadence des Romains* (1734) les vues générales qui s'y rapportent à la politique.

Considérations sur les Romains. — L'ouvrage de Montesquieu peut être rapproché de celui de Machiavel; c'est de part et d'autre une philosophie de l'histoire romaine. Mais le livre de Montesquieu est beaucoup plus historique; celui de Machiavel plus politique. Les *Discours sur Tite-Live* sont un manuel de politique pratique; les *Considérations* sont une recherche des lois générales de l'histoire. On y trouvera donc nécessairement moins de principes politiques. En outre la politique de Montesquieu différera de celle de Machiavel non seulement par la hauteur morale, mais par l'esprit. La politique de Machiavel est tout empirique: celle de Montesquieu est plus scientifique: l'un et l'autre s'appuient sur l'histoire; mais l'un pour y trouver des exemples et des moyens d'action,

(1) Lettre LXXXIX. On voit par ce passage que Montesquieu ne distinguait pas encore, comme il l'a fait plus tard, l'honneur et la vertu. Ce passage suffit à montrer ce qu'il y a d'artificiel dans sa théorie des trois principes. L'origine de la théorie de l'honneur, comme principe monarchique, se trouve dans la lettre suivante, XC.

l'autre pour y trouver des lois et des raisons. L'une ressemble plus à la mécanique pratique, l'autre à la mécanique abstraite, toutes deux étant néanmoins fondées sur l'expérience.

Ce caractère scientifique, qui fera la grandeur de l'*Esprit des lois*, est déjà sensible dans les *Considérations sur les Romains*. Il y montre admirablement comment un État aristocratique tend toujours à devenir populaire, de même qu'il indiquait déjà dans les *Lettres persanes* et accusera davantage encore dans l'*Esprit des lois* la tendance de la monarchie à devenir despotique. On voit comment les patriciens, pour s'affranchir des rois, furent obligés de donner au peuple « un amour immodéré de la liberté » ; comment le peuple s'aperçut que « cette liberté dont on voulait lui donner tant d'amour, il ne l'avait pas » ; comment les sujets d'un roi sont moins dévorés d'envie que ceux qui obéissent aux grands, « c'est pourquoi on a vu de tout temps le peuple détester les sénateurs » ; comment « par une maladie éternelle des hommes, les plébéiens, qui avaient obtenu des tribuns pour se défendre, s'en servent pour attaquer » ; comment enfin, pendant plusieurs siècles, la constitution fut admirable, « en ce que tout abus de pouvoir y pouvait toujours être corrigé », d'où cette loi admirable, relevée par Montesquieu, « qu'un pays libre, c'est-à-dire toujours agité, ne saurait se maintenir s'il n'est, par ses propres lois, capable de correction (1) ».

On voit que le gouvernement anglais est déjà devenu pour lui l'objet d'un examen plus attentif ; car il le cite, précisément à l'appui de la loi précédente, comme étant toujours capable de correction : « Le gouvernement d'Angleterre est plus sage, parce qu'il y a un corps qui l'examine continuellement, et qui s'examine continuellement lui-même ; et telles sont ses erreurs, qu'elles ne sont jamais longues, et que par l'esprit d'attention qu'elles donnent à la nation, elles sont souvent utiles (2). »

Déjà aussi voyons-nous apparaître en germe dans les *Consi-*

(1) *Considérations*, VIII.
(2) *Ibid.*, ibid.

dérations le principe de la séparation des pouvoirs : « Les lois de Rome avaient sagement divisé la puissance publique en un grand nombre de magistratures qui se soutenaient, s'arrêtaient, et se tempéraient l'une l'autre (1). »

Une des plus belles pensées de Montesquieu, et des plus vérifiées par l'expérience, c'est la nécessité des divisions, c'est-à-dire des partis dans les États libres ; il n'est nullement effrayé de ces divisions, et il y voit le signe d'une vraie vie politique, tandis que la paix apparente du despotisme n'est qu'une mort lente : c'est, dira-t-il plus tard dans l'*Esprit des lois*, « le silence d'une ville que l'ennemi vient d'occuper ».

Aussi pour lui la lutte des plébéiens et des patriciens n'est point du tout, comme l'ont pensé tous les auteurs, la cause de la perte de la république. Cette vraie cause, ce fut la grandeur exagérée de la ville et de l'empire. Ces divisions au contraire étaient nécessaires à Rome : « Demander à un État libre des gens hardis dans la guerre et timides dans la paix, c'est vouloir des choses impossibles ; et, pour règle générale, toutes les fois qu'on verra tout le monde tranquille dans un État qui se donne le nom de république, on peut être assuré que la liberté n'y est pas (2). »

Ce n'est pas, bien entendu, que Montesquieu soit un partisan de l'anarchie et un ennemi de l'ordre : personne ne le supposera : il n'entend parler bien évidemment que des divisions pacifiques, tout au plus de ces retraites volontaires du peuple qui amenaient les nobles à composition sans effusion de sang. Ce qu'il combattait, c'était l'ordre mensonger des États despotiques, sous l'apparence duquel « il y a toujours une division réelle... et si l'on y voit de l'union, ce ne sont pas des citoyens qui sont amis, mais des corps ensevelis les uns auprès des autres. »

On ne saurait assez dire à quel point Montesquieu a détesté le despotisme : rien de plus étrange que cette passion chez un

(1) *Considérations*, XI.
(2) *Ibid.*, IX.

homme né dans les rangs privilégiés, et après tout sous un gouvernement assez doux ; il déteste non seulement le despotisme odieux des monarques asiatiques ou des Césars romains, mais ce despotisme tempéré et régulier, tel qu'Auguste avait essayé de l'établir. « Auguste, dit-il, établit l'*ordre*, c'est-à-dire *une servitude durable ;* car dans un État libre où l'on vient d'usurper la souveraineté, on appelle règle tout ce qui peut fonder l'autorité sans bornes d'un seul, et on appelle trouble, dissension, mauvais gouvernement tout ce qui peut maintenir l'honnête liberté des sujets (1). »

L'Esprit des lois. — Nous avons vu naître et grandir la pensée politique de Montesquieu : il est temps de saisir cette pensée dans toute sa maturité et dans toute sa force, et de revenir au chef-d'œuvre du maître, à l'*Esprit des lois* (2).

Les principes. — On a reproché à Montesquieu la pensée et la méthode de son livre. Montesquieu, a-t-on dit, a plutôt étudié ce qui est que ce qui doit être ; il a des raisons pour tout ; tous les faits trouvent grâce à ses yeux, et quand il peut dire pourquoi une loi a été faite, il est satisfait, sans se demander si elle aurait dû l'être. Il semblerait, à entendre ces critiques, que Montesquieu fût de l'école de Machiavel, et qu'à l'exemple du politique du XVe siècle, il ait élevé un monument à l'utile au détriment de la justice (3).

Rien n'est plus injuste que ces imputations. Le premier chapitre de l'*Esprit des lois* y répond d'abord suffisamment.

(1) *Considérations*, XIII.

(2) L'*Esprit des lois* parut à Genève, sans date (2 vol. in-4°) ; mais la critique est d'accord pour en fixer la date en 1748. L'ouvrage contient 14 cartons exigés par la censure ; M. Vian (*Hist. de Montesquieu, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1877) a relevé sur deux exemplaires qui subsistent, le texte primitif. Les changements sont de peu d'importance d'ailleurs.

(3) Voy. Barthélemy Saint Hilaire, *Introduction* à sa traduction de la *Politique* d'Aristote. — « Le droit politique est encore à naître, dit J.-J. Rousseau (*Emile*, l. II). Le seul moderne en état de créer cette grande science eût été Montesquieu ; mais il n'eût garde de traiter des principes des droits politiques ; il se contenta de traiter des droits positifs des gouvernements établis. »

Que dit Montesquieu ? Qu'il y a « des rapports nécessaires dérivant de la nature des choses » : et c'est là ce qu'il appelle les lois. Que dit-il encore ? « Qu'il y a une raison primitive, et que les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces différents êtres entre eux... » que « les êtres particuliers et intelligents peuvent avoir des lois qu'ils ont faites, mais qu'ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites ; qu'avant qu'il y eût des lois, il y avait des rapports de justice possible ; que dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé des cercles, tous les rayons n'étaient pas égaux. » Qu'est-ce qu'une telle doctrine ? Est-ce celle d'un homme qui subordonne tout à la loi, qui admire tout ce que le législateur fait, sans tenir compte de ce qu'il doit faire, qui enfin fait tout dépendre des circonstances ? Est-ce là la philosophie d'un Hobbes, d'un Machiavel ? Non, c'est la philosophie de Malebranche et de Platon ; c'est cette philosophie qui place le juste primitif et éternel avant le juste légal, et fait dériver celui-ci de celui-là. Montesquieu ne pense pas autrement, lui qui définit la loi « la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre (1) » ; et qui ajoute que « les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine ».

Mais, poursuit-on, si Montesquieu a vu que les lois civiles et politiques ne sont que l'expression de la raison humaine en général, pourquoi ne s'est-il pas appliqué à déterminer d'abord les conditions absolues du juste, afin de montrer ensuite comment les lois positives s'en éloignent, et comment elles peuvent s'en approcher ? Au contraire, à peine a-t-il posé les

(1) *Espr. des lois*, l. I, c. III. La même doctrine est exprimée dans les *Lettres persanes* : « La justice est un rapport de convenance qui se trouve réellement entre deux choses : ce rapport est toujours le même... Quand il n'y aurait pas de Dieu, nous devrions toujours aimer la justice... Voilà ce qui m'a fait penser que la justice est éternelle et ne dépend pas des conventions humaines. »

principes qu'il abandonne les conséquences, et que, renonçant à la méthode rationnelle pour la méthode historique et expérimentale, il n'examine plus que ce qui est, et néglige ce qui devrait être.

J'avoue que Montesquieu aurait pu suivre le plan qu'on imagine. Mais pourquoi demander à un auteur ce qu'il aurait pu faire au lieu de se rendre compte de ce qu'il a fait ? Combattre l'*Esprit des lois*, tel qu'il est, au nom d'un *Esprit des lois* possible et idéal, n'est-ce pas comme si l'on demandait à Aristote pourquoi il n'a pas fait la *République* de Platon ; ou encore comme si l'on demandait à Montesquieu lui-même pourquoi, au lieu de ce livre admirable de la *Grandeur et de la décadence des Romains*, où il résume si fortement toutes les causes des révolutions de Rome, il n'a pas écrit, comme Vico, une sorte de philosophie de l'histoire, et montré le rôle du peuple romain dans le développement de l'humanité ? Si je comprends bien ce que l'on regrette de ne pas trouver dans Montesquieu, c'est une sorte de traité de droit naturel, tel que l'ont fait Puffendorf ou Burlamaqui ; mais il me semble que c'est méconnaître précisément ce qu'il y a d'original et de nouveau dans le livre de Montesquieu. Il vit que le principe des lois est sans doute la justice, mais qu'en fait elles dépendent d'un très grand nombre de rapports qui peuvent les faire varier à l'infini. Quels sont ces rapports ? Montesquieu nous le dit : « Elles sont relatives à la nature et au principe du gouvernement ; elles sont relatives au physique du pays ; au climat glacé, brûlant ou tempéré ; à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur, au genre de vie des peuples, laboureurs, chasseurs ou pasteurs ; elles doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir ; à la religion de leurs habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières. Enfin, elles ont des rapports entre elles, elles en ont avec leur origine, avec l'objet du législateur, avec l'ordre des choses sur lesquelles elles sont établies. C'est dans toutes ces vues

qu'il faut les considérer. C'est ce que j'entreprendrai de faire dans cet ouvrage. J'examinerai tous ces rapports : ils forment tous ensemble ce que l'on appelle l'ESPRIT DES LOIS (1). » Combien une telle philosophie, qui, au lieu de considérer seulement les lois dans leur rapport à la vérité abstraite, les étudie dans les rapports prochains qu'elles soutiennent avec les faits généraux et inévitables de la vie et de l'organisation des peuples ; combien, dis-je, cette philosophie des causes secondes et moyennes n'est-elle pas plus instructive qu'une théorie abstraite du droit, qui laisse indécise la question de savoir comment ce droit pourra être appliqué dans telle ou telle circonstance ? Enfin, on peut critiquer l'exécution, et, dans un ouvrage si considérable et si neuf, il serait étrange qu'il en fût autrement ; mais l'idée fondamentale n'en est pas moins grande et juste (2).

Lorsqu'on semble croire que Montesquieu est indifférent entre tous les faits qu'il expose, qu'il leur accorde à tous la même valeur, qu'il ne distingue pas le juste et l'injuste, on oublie les plus belles et les meilleures parties de son livre. Pour parler d'abord de ses théories politiques, où trouver, même au XVIII[e] siècle, une aversion plus déclarée, une critique plus amère et plus sanglante du despotisme ; où trouver une plus vive sympathie pour les monarchies tempérées et libres, et même plus de prévention en faveur des républiques et des gouvernements populaires ? Quel publiciste a jamais eu un sentiment plus noble et plus élevé de la liberté politique ? N'est-il pas le premier qui ait enseigné ou rappelé à la France l'amour de cette liberté, qu'elle avait désapprise, si elle l'avait jamais connue, rêve que tant de fautes commises en son nom ou contre elle ne peuvent effacer des âmes bien nées ? Aucun philosophe de ce temps, Voltaire lui-même, a-t-il plus fait que

(1) *Espr. des lois*, l. I, c. III.
(2) Aug. Comte (*Cours de philosophie positive*, tom. IV, 47[e] leçon) a bien vu ce grand mérite de Montesquieu, et le considère comme le vrai créateur de la science sociale.

Montesquieu pour l'humanité, et pour l'amélioration des lois ? C'est lui qui a combattu le plus efficacement les restes derniers de la barbarie, la cruauté dans les lois, l'esclavage, et surtout l'esclavage des noirs, enfin la contradiction révoltante d'une morale divine et d'un culte persécuteur.

La philosophie des lois dans Montesquieu repose sur cette formule célèbre : « Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. » Cette définition a été souvent critiquée comme abstraite et obscure. Dest. de Tracy a dit : « Une loi n'est pas un rapport, et un rapport n'est pas une loi. » Helvétius a dit de son côté que les lois n'étaient pas des rapports, mais des résultats de rapports. Ce sont là des chicanes. Suivant Tracy, l'idée de loi implique l'idée d'autorité positive, et c'est par analogie que l'on a transporté cette idée à la nature en disant que les choses se passent comme si un législateur y eût établi des lois. Cela est possible, quant à l'origine de l'idée ; car il est certain que l'homme a commencé par personnifier la nature. Mais s'il est vrai que ce soit par analogie avec nos lois positives que l'homme ait appelé lois non écrites les lois de la morale et plus tard lois de la nature les rapports constants et réguliers des phénomènes naturels, cependant, par l'analyse et la réflexion, il a pu arriver à reconnaître plus tard que ces rapports constants et réguliers étaient le résultat de la nature des choses. Par exemple, la géométrie lui offrait des rapports constants entre les figures ou les éléments des figures ; de même la morale lui montrait certains rapports constants entre les hommes ; enfin la physique, des rapports constants entre les corps. Généralisant cette idée, on a pu dire qu'une chose quelconque n'existe qu'à la condition d'avoir une certaine nature, et des rapports qui résultent de cette nature, et c'est ce qu'on appelle des lois. Revenant ensuite à l'ordre civil d'où l'on était parti, on peut dire alors avec Montesquieu que les lois civiles elles-mêmes sont des rapports nécessaires dérivant de la nature des choses, c'est-à-dire qu'elles ne dérivent pas de la fantaisie des

législateurs, mais qu'elles tiennent aux conditions sociales, historiques, climatériques, etc.; c'est ainsi que la définition de Montesquieu se rapporte à la pensée générale de son livre.

D'autres critiques sont venues s'élever contre la définition de Montesquieu, mais d'un tout autre côté; si les lois sont des rapports nécessaires, tout est nécessaire comme le veut Spinoza; Montesquieu est donc spinoziste. Telle était l'objection des jésuites de Trévoux. Montesquieu ne se donne pas beaucoup de peine dans sa *Défense de l'Esprit des lois* pour répondre à cette objection. Il se contente: 1° de rappeler les textes du chapitre Ier qui sont contraires au spinozisme (1); 2° d'expliquer son but, qui est précisément de réfuter Hobbes et Spinoza, lesquels ramenaient les lois à de pures conventions, tandis que lui au contraire soutient qu'il y a des lois éternelles et immuables. Il aurait pu ajouter qu'il y a deux sortes de nécessités; la nécessité absolue et la nécessité conditionnelle. Dieu est nécessaire d'une nécessité absolue; les lois de la nature sont d'une nécessité conditionnelle: elles ne sont nécessaires qu'en ce sens qu'elles ne sont pas arbitraires.

La théorie des gouvernements. — L'analyse raisonnée de l'*Esprit des lois* serait elle-même un ouvrage considérable; le *Commentaire* de Destutt de Tracy en est la preuve (2). Nous nous bornerons à en étudier les deux points que nous venons de signaler : 1° les théories politiques; 2° les théories philanthropiques et réformatrices.

La nature des lois étant expliquée, passons au fond même du livre. L'objet de l'*Esprit des lois* n'est point la politique, et cependant la politique domine tout l'ouvrage. La raison en est que, selon Montesquieu, la principale différence des lois vient de la différence des gouvernements. Il suffit de connaître

(1) Quelle apparence qu'une cause inintelligente ait donné naissance à des êtres intelligents ?
(2) Cet intéressant et instructif ouvrage est de 1806.

les principes de chaque gouvernement, « pour en voir, dit-il, couler les lois, comme de leur source (1) ».

On peut distinguer, dans les législations diverses qui sont parmi les hommes, trois caractères principaux. Dans certains États, les lois semblent inspirées par le sentiment de la vertu publique et être faites par des hommes ou pour des hommes qui savent ou doivent savoir se commander à eux-mêmes ; elles exigent et supposent une certaine force du citoyen à sacrifier ses passions à la patrie ; une frugalité qui empêche chaque homme de désirer plus qu'il n'a besoin, et qui, ôtant le superflu, ôte le principe de la domination des hommes les uns sur les autres et les met tous dans un même rang ; un amour naturel et volontaire de cette égalité, qui ne va pas jusqu'au refus d'obéir aux magistrats, mais n'est au contraire assurée que par le respect de tous pour la loi ; enfin un désintéressement qui fait rechercher la vertu pour elle-même et non pour la gloire qui l'accompagne.

Dans un autre ordre d'États, les lois favorisent l'amour naturel des distinctions qui est dans l'homme, et paraissent inspirées par cet amour ; elles semblent prescrire particulièrement tout ce qui tend à rendre certains hommes respectables aux autres hommes ; elles mettent des degrés entre les citoyens ; elles introduisent des privilèges, des exceptions honorables pour ceux qui en sont l'objet : elles rendent l'autorité presque divine, et lui donnent non ce caractère de force terrible, qui abat et humilie, mais au contraire cette majesté qui relève ceux qui s'en approchent ; elles laissent à chaque citoyen une certaine sécurité et lui permettent même une certaine grandeur, non pas la grandeur héroïque qui naît de la simple pratique de la vertu, mais celle qui vient de l'éclat attaché à certaines actions réputées belles.

Enfin, il y a des États où les lois traitent les hommes comme les brutes, ne leur demandent aucune vertu, aucun sacrifice,

(1) L. I, c. II.

mais une matérielle obéissance ; qui ne laissent aucune dignité ni même aucune sécurité aux sujets ; qui les obligent au bien, c'est-à-dire à ce qu'une certaine personne déclare arbitrairement être le bien, non par un sentiment de gloire, ni même par un noble amour des honneurs et de l'élévation, mais par la force seule : ces lois avilissantes ne gouvernent que par la terreur.

En un mot, il y a des peuples dont les lois reposent sur la vertu et périssent avec elles ; d'autres où l'empire de la loi est plus forte que l'empire du bien, et où les lois ne commandent qu'au nom de ce sentiment brillant et chevaleresque, que Montesquieu appelle l'honneur ; enfin, il est des peuples qui n'obéissent qu'à la force et à la crainte.

La *vertu*, l'*honneur*, la *crainte*, tels sont les trois principes d'où découlent les différents systèmes de législation qui sont parmi les hommes, et qui répondent à trois formes essentielles de gouvernement : 1° celle où le peuple, ayant des vertus, peut se gouverner lui-même, ou la *république* : 2° celle où le peuple, obéissant aux lois plutôt qu'à la vertu, et à l'honneur plutôt qu'aux lois, doit être gouverné, mais gouverné par des lois fixes, qui assurent sa sécurité et sa vanité, ou la *monarchie* ; 3° enfin, celle où le peuple, n'obéissant qu'à la crainte, doit être gouverné non par les lois, mais par la force, et la force la plus terrible, celle d'un seul, ou le *despotisme* (1).

Il faut donc distinguer avec Montesquieu deux choses dans tout gouvernement : sa *nature* et son *principe :* sa nature est ce qui le fait être ce qu'il est ; son principe est le ressort qui le fait agir : l'une est sa structure particulière ; l'autre, les passions humaines qui le font mouvoir (2). Voyons les rapports de ces deux choses dans chaque espèce de gouvernement.

La nature de la république, c'est que le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple, y a la souveraine puis-

(1) L. II, c. I.
(2) L. III. c. II.

sance ; dans le premier cas, la république est une *démocratie ;* dans le second, une *aristocratie* (1).

Dans la démocratie, le peuple est à la fois *monarque* et *sujet*. Il est monarque par ses suffrages, qui sont ses volontés; il est sujet par son obéissance aux magistrats qu'il nomme lui-même, car c'est l'essence du gouvernement démocratique que le peuple nomme les magistrats (2). Enfin, la règle générale de ce gouvernement, c'est que le peuple fasse par lui-même tout ce qu'il peut bien faire, et qu'il fasse faire le reste par des ministres nommés par lui.

Un gouvernement ainsi constitué est une démocratie ; mais il ne suffit pas d'être, il faut vivre, et la démocratie la mieux organisée peut périr si elle n'a un principe intérieur d'action et de conservation qui est la vertu (3). Lorsque tous font les lois, les lois sont inutiles s'il n'y a pas de vertu publique ; car le peuple sait d'avance qu'il portera lui-même le poids des lois qu'il aura faites : il les fera donc faciles, complaisantes corruptrices. Et d'ailleurs qu'importe que le peuple, comme monarque, fasse des lois, si, comme sujet, il ne les exécute pas ?

Lorsque parut l'*Esprit des lois*, on fit beaucoup d'objections à cette maxime de Montesquieu : que la vertu est le principe des républiques. On demanda s'il n'y avait de vertu que dans les républiques, si les monarchies ne sont composées que de vices, si toutes les républiques sont vertueuses, si l'honneur n'y a pas aussi sa place, etc. Montesquieu dut expliquer sa pensée : « Il faut observer, dit-il, que ce que j'appelle vertu dans la république est l'amour de la patrie, c'est-à-dire l'amour de l'égalité. Ce n'est point une vertu morale, ni une

(1) L. II, c. II.

(2) *Espr. des lois*, l. II, c. II. « Le peuple est admirable pour choisir ceux à qui il doit confier une partie de son autorité. Il n'a qu'à se déterminer par des choses qu'il ne peut ignorer et des faits qui tombent sous les sens. Il sait très bien qu'un homme a été souvent à la guerre, qu'il y a eu tels ou tels succès : il est donc très capable d'élire un général... »

(3) *Ibid.*, l. III, c. III.

vertu chrétienne, c'est la vertu politique, et celle-ci est le ressort qui fait mouvoir le gouvernement républicain, comme l'honneur est le ressort qui fait mouvoir la monarchie. J'ai donc appelé vertu politique l'amour de la patrie et de l'égalité. Il faut faire attention qu'il y a une très grande différence entre dire qu'une certaine qualité, modification de l'âme, ou vertu, n'est pas le ressort qui fait agir un gouvernement, et dire qu'elle n'est point dans ce gouvernement. Tant s'en faut que les vertus morales et chrétiennes soient exclues de la monarchie, que même la vertu politique ne l'est pas. En un mot, l'honneur est dans les républiques, quoique la vertu politique en soit le ressort ; la vertu politique est dans la monarchie, quoique l'honneur en soit le ressort (1). »

Dans la démocratie, le peuple fait ses affaires lui-même ; dans l'aristocratie, ce sont les grands qui les font pour lui ; le peuple y est à l'égard des nobles ce que les sujets sont dans la monarchie à l'égard du prince. Cependant, la sagesse d'une république aristocratique est de diminuer, autant que possible, la distance qui sépare le peuple des grands, de donner au peuple un moyen de sortir de son abaissement et de jouer un rôle dans l'État. La plus parfaite aristocratie est celle où la noblesse est peuple, et le peuple si pauvre, qu'elle n'ait aucun intérêt à l'opprimer. La plus mauvaise est celle où le peuple est dans l'esclavage (2). Ce gouvernement a moins besoin de vertu que le gouvernement démocratique ; cependant, la vertu lui est nécessaire. Le peuple, qui est contenu par les lois, peut obéir sans avoir de vertu ; mais les nobles ne sont contenus que par leur propre volonté, il leur faut donc une certaine force pour résister à leurs passions. Cette force leur peut venir ou d'une grandeur d'âme qui leur apprend à se regarder comme les égaux du peuple, ou d'une modération qui les maintient du moins dans l'égalité avec eux-mêmes : la *modération* est la vertu propre et le principe

(1) L. II, c. III.
(2) L. III, c. IV.

de l'aristocratie (1); elle y sauve l'odieux d'une inégalité toujours présente aux yeux du peuple, et d'une obéissance qu'il doit seul, au lieu que dans la monarchie il la partage avec les grands.

Ce qui constitue le gouvernement monarchique, c'est l'empire d'un seul sur tous, conformément à des lois stables et fixes (2). Or, ces lois, conditions de la monarchie, ne sont rien s'il n'existe en dehors du prince, non des pouvoirs indépendants, mais des pouvoirs subordonnés, intermédiaires entre le prince et le peuple, et qui sont comme des canaux moyens par où coule la puissance. Ces pouvoirs, malgré leur dépendance du monarque, le mettent lui-même dans une certaine dépendance des lois et des établissements traditionnels, puisqu'il ne peut agir que par leur intermédiaire.

La monarchie ne subsiste donc pas sans noblesse, sans prérogatives, sans privilèges. Privilèges des nobles, du clergé, des villes, juridiction seigneuriale, ecclésiastique, etc., autant de limites au pouvoir arbitraire du prince ou à l'envahissement du peuple. Otez ces rangs et ces prérogatives, l'État devient nécessairement despotique ou populaire. Outre ces rangs intermédiaires, il faut un dépôt de lois pour que les limites de l'autorité monarchique soient sans cesse présentes au prince et aux sujets, et un certain corps politique qui annonce les lois lorsqu'elles sont faites et les rappelle lorsqu'on les oublie.

A ce système si admirablement organisé pour concilier la toute-puissance du monarque et la sécurité des sujets, il faut un ressort, un principe de mouvement. Ce n'est pas la vertu, c'est l'honneur, c'est-à-dire le préjugé de chaque personne et de chaque condition (3). En effet, la vertu peut bien se rencontrer dans un gouvernement monarchique. Mais cela n'a rien de nécessaire. Ce qui est nécessaire pour que l'État ne

(1) Avertissement.
(2) *Esp. des lois*, l. II, c. IV.
(3) L. III, c. VI et l. IV, c. II.

périsse pas, c'est que le prince ait un certain préjugé de sa propre grandeur et de ses prérogatives, et qu'il confonde cette grandeur avec celle de l'État, en un mot une certaine opinion d'imagination qui lui fasse rechercher le bien, non pour le bien en lui-même, mais pour réaliser cet idéal de grandeur qu'il porte en soi. Seulement cette opinion de sa grandeur dégénérerait facilement chez le prince en adoration de soi-même, en mépris des sujets, en indifférence des intérêts publics, et l'État deviendrait despotique, si tous les corps de l'État n'avaient chacun leur préjugé, comme le prince lui-même, si la noblesse, le clergé, la magistrature, les villes, n'opposaient au préjugé du prince des préjuges contraires ; cet ensemble de préjugés, qui se limitent et se respectent les uns les autres, fonde la hiérarchie sociale, et tient lieu du droit qui est la base des républiques : c'est là l'honneur, le principe conservateur des institutions monarchiques.

La république, la monarchie ont une constitution, une structure, un mécanisme particulier. Le despotisme, par cela seul qu'il ne repose que sur la volonté d'un seul, ne peut avoir rien de déterminé et d'assuré ; il n'a donc point de constitution. La seule constitution, c'est que les hommes n'y sont rien, que le prince y est tout. Mais le prince étant tout, et étant le maître de tout, il serait étrange qu'il prît de la peine pour un peuple qui n'est rien ; aussi ne garde-t-il que le plaisir et la force de la puissance, et il en laisse à un autre l'emploi. Ce représentant du prince est absolu comme lui, pour que celui-ci soit tranquille ; mais tout absolu qu'il est, il n'en est pas moins toujours entre les mains du prince, qui peut abattre, quand il veut et comme il lui plaît, ceux qu'il élève quand il veut et comme il lui plaît. Le principe d'un tel gouvernement ne peut être la vertu ni l'honneur, car l'un et l'autre s'opposent à un tel pouvoir et à une telle obéissance : le despotisme ne repose que sur la crainte. La crainte du souverain est à la fois le frein du peuple et sa protection ; car le peuple étant trop faible pour que le prince le craigne, c'est

surtout contre les grands que s'exerce sa puissance, et la crainte des grands fait seule la sécurité des petits.

Nous avons déjà remarqué dans les *Lettres persanes* et dans les *Considérations* l'énergique aversion de Montesquieu contre le despotisme; mais c'est surtout dans l'*Esprit des lois* qu'il rassemble et aiguise les traits les plus amers et les plus sanglants de son éloquence ironique pour peindre ces gouvernements monstrueux : « Quand les sauvages de la Louisiane, dit-il, veulent avoir des fruits, ils coupent l'arbre au pied et cueillent le fruit. Voilà le gouvernement despotique (1). » — « Charles XII étant à Bender, trouvant quelque résistance dans le sénat de Suède, écrivit qu'il leur enverrait une de ses bottes pour commander. Cette botte aurait commandé comme un roi despotique (2). » — « Dans un gouvernement despotique, tout doit rouler sur deux ou trois idées ; il n'en faut donc pas de nouvelles. Quand vous instruisez une bête, vous vous donnez bien de garde de lui faire changer de maître, de leçons et d'allure : vous frappez son cerveau par deux ou trois mouvements et pas davantage (3). » — « Comme le principe du gouvernement despotique est la crainte, le but en est la tranquillité : mais ce n'est point une paix, c'est le silence de ces villes que l'ennemi est près d'occuper (4). » Il n'est pas difficile de voir l'intention secrète de ces paroles amères. Cette peinture du despotisme est une menace que Montesquieu fait peser sur la tête des gouvernements modérés, qui, pour se donner une force vaine, brisent les barrières heureuses qui les séparent du despotisme.

Nous avons considéré deux choses dans les gouvernements : d'abord ce qui les fait être, leur structure ; ensuite ce qui les fait agir, ou leurs principes. Il reste à étudier ce qui les perd, c'est-à dire leur corruption.

(1) L. II, c. v, et l. V, c. xiv, xv.
(2) L. III, c. ix.
(3) L. VIII, c. i.
(4) L. VIII, c. ii, iii, iv.

La corruption de chaque gouvernement commence toujours par celle des principes (1). Le principe de la république étant la vertu, la république se corrompt lorsqu'elle perd sa vertu. Mais comme il y a deux espèces de républiques, la corruption n'est pas la même pour toutes les deux. La démocratie se perd par la perte de l'esprit d'égalité, ou par l'exagération de cet esprit (2). Le premier de ces maux conduit à l'aristocratie ou au gouvernement d'un seul, et le second entraîne d'abord au despotisme de tous, et ensuite au despotisme d'un seul. Le caractère de la démocratie est bien l'égalité, mais l'égalité réglée : « Dans la vraie démocratie, on n'est égal que comme citoyen; dans la démocratie corrompue, on est encore égal comme magistrat, comme sénateur, comme juge, comme père, comme mari, comme maître. » Lorsque la corruption est arrivée à ce point que le peuple ne reconnaît plus aucun lien, qu'il n'obéit plus aux magistrats, qu'il cesse de respecter les vieillards, que le libertinage est partout, la liberté est bien près de périr. « Plus il paraîtra tirer d'avantages de sa liberté, plus il s'approchera du moment où il doit la perdre. Il se forme de petits tyrans qui ont tous les vices d'un seul. Bientôt ce qui reste de liberté devient insupportable ; un seul tyran s'élève, et le peuple perd tout, jusqu'aux avantages de la corruption. » Ce passage de la démocratie extrême à la tyrannie a été observé par tous les publicistes. Platon exprimait cette grande vérité dans son langage poétique et figuré quand il disait : « Le peuple, en voulant éviter la fumée de la dépendance sous les hommes libres, tombe dans le feu du despotisme des esclaves, échangeant une liberté excessive et extravagante contre la plus dure et la plus amère servitude. »

Quant à l'aristocratie, elle se corrompt lorsque la noblesse cesse d'être unie avec le peuple, lorsqu'elle ne commande plus par les lois ou par la justice, lorsque le pouvoir se resserre ou se relâche, et devient ou tyrannique ou faible ; enfin quand

(1) L. VIII, c. I.
(2) *Ibid.*, c. II.

les nobles sentent plus les délices du commandement que ses périls, et qu'ils croient n'avoir plus rien à redouter (1).

L'âme du gouvernement monarchique étant l'honneur ou le préjugé de chaque état et de chaque condition, ce gouvernement se perd avec ce préjugé même, lorsque l'obéissance se change en servitude, que le peuple et les grands, au lieu de sujets loyaux, deviennent des instruments méprisés du prince et d'eux-mêmes ; lorsque l'honneur est mis en contradiction avec les honneurs, et que l'on peut être à la fois chargé d'infamie et de dignités ; lorsqu'à la place des lois le monarque met sa volonté ; lorsque, changeant sa justice en sévérité, il place, comme les empereurs romains, une tête de Méduse sur sa poitrine ; lorsque, supprimant les pouvoirs intermédiaires, il veut tout faire par lui-même et ramène l'État entier à lui seul ; enfin lorsqu'il est plus amoureux de ses fantaisies que de ses volontés (2). Quant au gouvernement despotique, il se corrompt sans cesse, puisqu'il est corrompu de sa nature (3).

Critique de la théorie des gouvernements. — Telle est la théorie célèbre des trois gouvernements et de leurs principes. Nous avons exposé les idées de Montesquieu sans y intervenir, afin qu'on les vît dans leur suite et dans leur force. Mais il faut les examiner de plus près.

Selon Montesquieu, il y a trois gouvernements primitifs, qui se distinguent par leur nature et par leur principe : c'est le républicain, le monarchique et le despotique. Cette division a soulevé beaucoup d'objections qui nous paraissent fondées.

Et d'abord, le gouvernement républicain se divise, selon Montesquieu, en deux espèces : l'aristocratique et le démocratique. Sont-ce bien là deux espèces différentes d'un même genre, et ne sont-ce pas deux genres essentiellement différents ? Dans l'un, c'est le peuple en corps ; dans l'autre, c'est

(1) L. VIII, c. v.
(2) L. VIII, c. vi et vii.
(3) L. VIII, c. x.

seulement une partie du peuple qui occupe la souveraineté. Ce n'est pas là une différence secondaire. Si le fait constitutif de l'État est la souveraineté, la différence caractéristique entre les États doit être cherchée dans la manière dont la souveraineté est distribuée ? Il suffit que le pouvoir souverain soit réservé à quelques-uns au lieu d'appartenir à tous, pour que l'esprit de l'État soit radicalement changé. Il est vrai que la démocratie et l'aristocratie ont cela de commun de n'être pas soumises à un roi. Mais l'aristocratie et la monarchie ont aussi cela de commun d'ôter tout pouvoir au peuple. Si l'on prend pour principe de la division des gouvernements la différence de *un* et de *tous*, il faut évidemment y introduire, comme intermédiaire, le gouvernement de *plusieurs* : car il y a autant de différence entre *plusieurs* et *tous* qu'entre *un* et *plusieurs*. Si donc on admet la division de Montesquieu, il faudra séparer l'aristocratie au même titre que la monarchie, et l'on aura quatre gouvernements au lieu de trois.

Mais c'est un autre défaut de la théorie de Montesquieu de séparer absolument, comme deux genres à part, le despotisme de la monarchie. Il a raison, sans doute, de distinguer le gouvernement d'un seul, limité par des lois fondamentales, et le gouvernement d'un seul livré au seul caprice. Mais cette distinction peut avoir lieu dans tous les gouvernements. Il y a des démocraties où le peuple ne commande que par ses caprices, au lieu de gouverner par les lois; il y a aussi des aristocraties où la volonté des nobles tient lieu de lois fondamentales. De là la distinction antique des six gouvernements, trois bons et trois mauvais : les premiers obéissant aux lois et voulant le bien des sujets, les seconds n'obéissant qu'à leur fantaisie et ne cherchant que leur propre bien. On peut choisir, sans doute, ce principe de division et commencer par reconnaître deux grandes classes de gouvernements, selon qu'ils obéissent ou n'obéissent pas à des lois, et diviser ensuite chacune de ces classes en trois espèces, selon que le pouvoir est entre les mains d'un, de plusieurs et de tous ; on peut, au

contraire, prendre pour principe de division la distribution de la souveraineté, et obtenir ainsi trois gouvernements fondamentaux, que l'on subdivisera ensuite chacun en deux espèces. Mais on ne peut pas mêler ces deux principes, et distinguer la monarchie de la démocratie par l'un, et la monarchie du despotisme par l'autre.

En outre, si on y regarde de plus près, on verra que la différence de la monarchie et du despotisme n'est pas aussi grande que le dit l'auteur. Car, dans la monarchie pure (et c'est de celle-là qu'il s'agit; car on ne traite encore que des gouvernements simples), dans la monarchie, dis-je, le prince, excepté un très petit nombre de lois fondamentales, peut toujours changer les lois; s'il ne les change pas, c'est qu'il ne le veut pas. Sa volonté est la suprême loi : c'est là le principe même du despotisme. Pour qu'il ne pût absolument pas changer les lois, il faudrait qu'elles fussent protégées et garanties par un pouvoir ou par certains pouvoirs déterminés. Mais c'est alors une monarchie limitée, aristocratique, parlementaire, représentative, selon la nature des limites qui sont opposées au pouvoir royal. C'est un gouvernement mixte; ce n'est plus la monarchie proprement dite. Sans doute, il y a des monarchies où le monarque gouverne selon les lois, et cela est ordinaire dans les pays éclairés et civilisés; mais en droit, la monarchie, si elle est absolue, peut toujours changer la loi; et si elle n'est pas absolue, elle n'est plus la monarchie dont il est question; elle est une de ces innombrables transactions, qui s'établissent dans la pratique entre les formes élémentaires de la politique, mais qui ne doit pas entrer dans une division abstraite et scientifique, où l'on prend les idées dans leur généralité.

D'ailleurs, s'il n'est pas exact de dire que la monarchie soit nécessairement soumise à des lois fixes, est-il plus exact de dire que le despotisme n'est soumis absolument à aucune loi? A qui fera-t-on croire que le gouvernement des Turcs, des Persans et des Chinois, soit absolument sans règle, sans frein,

sans usages, sans quelque chose enfin qui limite la volonté arbitraire du prince ou de ses subordonnés ? Qu'une telle forme de gouvernement se rencontre par hasard, lorsqu'un Caracalla ou un Héliogabale occupe le trône, cela ne peut pas se nier ; mais que ce soit là une forme normale et vraiment essentielle de gouvernement parmi les hommes, c'est ce qui est contraire à la nature des choses. Je veux que, dans les gouvernements orientaux, il y ait moins de lois que parmi nous, moins de respect de la personne et des biens, et surtout rien qui ressemble à ce que nous appelons une constitution ; enfin, il y a sans doute des différences entre les gouvernements barbares et les gouvernements civilisés : mais cette différence n'ira pas jusqu'à faire que les hommes ne soient que des brutes. C'est ce qui arriverait, s'il pouvait exister un gouvernement semblable à celui que dépeint Montesquieu sous le nom de despotisme. En un mot, il n'y a point de différence essentielle entre le despotisme et la monarchie : « Ce sont, dit Voltaire, deux frères qui ont tant de ressemblance qu'on les prend souvent l'un pour l'autre. Avouons que ce furent de tout temps deux gros chats à qui les rats essayèrent de pendre une sonnette au cou (1). »

Si la différence que Montesquieu signale entre la monarchie et le despotisme n'est pas essentielle, si la monarchie ne gouverne pas nécessairement selon des lois fixes, et si le despotisme n'est pas nécessairement privé de toutes lois, il s'ensuit que le despotisme n'est qu'une forme abusive de la monarchie, comme la démagogie est une forme abusive de la démocratie, et l'oligarchie de l'aristocratie. Nous revenons donc à la division d'Aristote, qui nous paraît simple, rigoureuse, scientifique, et qui suffit parfaitement à toutes les théories.

De la division des gouvernements selon leur nature, passons à l'examen de leurs principes. Il y a là sans doute une idée originale et profonde. Un gouvernement existe, il dure. Pour-

(1) Voltaire, Comment. sur l'*Esprit des lois*, IV.

quoi dure-t-il ? N'est-ce pas en vertu d'un ressort intérieur, qui l'anime, qui le meut, qui le fait agir, et qui enfin le fait vivre jusqu'à ce que, s'usant lui-même, il entraîne l'Etat avec lui (1) ? Cette recherche philosophique du principe des gouvernements est donc une des innovations heureuses de Montesquieu dans la science politique ; et quoiqu'elle soit souvent paradoxale et arbitraire, peut-être même insuffisante, elle est cependant digne d'admiration.

Parmi les trois, ou plutôt les quatre principes reconnus par Montesquieu, il y en a deux qui sont vrais : c'est le principe de la vertu et le principe de la crainte. Nous y reviendrons tout à l'heure. Il y en a deux autres qui paraissent vagues et mal définis : c'est le principe de l'honneur et celui de la modération.

Ce dernier surtout est certainement ce qu'il y a de plus faible dans la théorie de Montesquieu. La modération n'est qu'une limite, elle n'est pas un principe d'action ; elle empêche de se perdre, mais elle ne donne ni la vie ni le mouvement. Elle n'est d'ailleurs pas plus propre au gouvernement aristocratique qu'à tout autre. Il est évident qu'elle est nécessaire à tout gouvernement qui veut vivre. La monarchie sans modération tombe dans le despotisme , la démocratie sans modération tombe dans la démagogie ou dans la tyrannie. La modération est le principe conservateur de tous les États et de toutes les formes de gouvernement ; elle n'est le principe particulier d'aucune d'elles.

L'honneur est un principe ingénieusement trouvé pour expliquer la différence de la monarchie et du despotisme (2). Mais c'est un principe vague et mal expliqué. « C'est, dit Montes-

(1) *Esprit des lois*, l. III, c. VI.

(2) Nous avons vu que, dans les *Lettres persanes* (voir plus haut), Montesquieu confondait encore l'honneur et la vertu, et leur attribuait un rôle égal dans les républiques ; mais en même temps il était frappé du rôle que jouaient en France l'amour de la gloire et le point d'honneur. C'est cette vue particulière très juste, dont il a fait plus tard un principe systématique passablement arbitraire.

quieu, le préjugé de chaque personne et de chaque condition.» Mais en quoi consiste ce prejugé? « La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions. » L'honneur semble donc être la même chose que la vanité. « L'ambition, continue Montesquieu, a de bons effets dans la monarchie. » Voici l'honneur qui devient l'ambition. Plus loin, Montesquieu définit l'honneur : « ce maître universel qui doit partout nous conduire. » Rien n'est plus vague. Il le détermine un peu plus quand il dit « que c'est moins ce qu'on doit aux autres que ce que l'on se doit à soi-même » ; et « non pas tant ce qui nous appelle vers nos concitoyens que ce qui nous en distingue... C'est la noblesse dans les vertus, la franchise dans les mœurs, la politesse dans les manières. » Enfin, lorsqu'il ajoute que « l'honneur nous dicte que le prince ne doit jamais nous prescrire une action qui nous déshonore », il est évident qu'ici l'honneur n'est plus seulement le préjugé de chaque personne et de chaque condition : il est déjà une sorte de vertu et une partie de la vertu (1).

Je ne veux pas nier ce qu'il y a d'ingénieux et de vrai en partie dans la théorie de la monarchie et de son principe. Mais ce principe de l'honneur, qui est tout moderne, composé d'idées féodales, chevaleresques, chétiennes, et enfin de ce sentiment naturel de fierté propre à l'homme dans toutes les formes de gouvernement, suffit-il à expliquer la monarchie de Philippe et d'Alexandre, les premières monarchies grecques, les monarchies du xve siècle? D'un autre côté, l'honneur n'est-il pas le principe des aristocraties autant et plus peut-être que des monarchies? L'honneur, entendu dans un sens étroit, est surtout le préjugé aristocratique ; dans un sens large il est la vertu proprement dite, ou du moins une de ses parties. C'était l'honneur non moins que la crainte qui interdisait aux nobles de Venise de trahir les secrets de l'État ; et c'était cer-

(1) Sur le principe de l'honneur dans les monarchies, voyez surtout liv. III, ch. VI et VII, liv. IV, ch. II, liv. VI, ch. IX, et liv. VIII, ch. VI et VII.

tainement l'honneur autant que l'amour de la patrie qui ramenait Régulus à Carthage pour y mourir d'une mort atroce. L'*honestum* antique, le *pulchrum* et *decorum* ressemble beaucoup à ce que Montesquieu appelle l'honneur : or c'est une idée qui est née dans les républiques.

Reprenons la théorie de Montesquieu et, en nous inspirant librement de ses principes, cherchons à lui donner plus de clarté et de précision.

Il y a deux principes naturels dans l'homme, et qui donnent naissance aux deux formes principales de gouvernement, à celles que Platon appelle les deux constitutions mères, la monarchie et la démocratie. Ces deux principes sont l'amour du repos et l'amour de la liberté. Ces deux principes sont identiques : car, aimer la liberté, est-ce autre chose que vouloir jouir en repos et en paix de toutes les forces de notre nature, qui ne sont point contraires au bonheur des autres ? Et aimer le repos n'est-ce pas vouloir ne pas être troublé dans l'usage légitime de sa liberté ? Mais, quoique ces deux principes soient identiques par leur nature, ils se distinguent cependant dans leurs effets. Car l'un a plus de rapport avec le goût du mouvement, et l'autre avec le goût de l'inertie et de l'immobilité. L'un demande à agir, à se développer dans tous les sens, à tenter toujours de nouvelles aventures ; l'autre aime à demeurer dans certaines limites consacrées, à tourner dans un cercle toujours le même, et à ne pas s'affranchir de certaines habitudes et de certains liens. L'un préfère la nouveauté à la sécurité. L'autre craint la nouveauté, comme ennemie de toute sécurité. L'un se contente peu du bien-être matériel, et se repaît toujours d'un bien-être d'imagination. L'autre craint l'inconnu, et aime à jouir tranquillement de ce qu'il possède certainement. L'un aime à critiquer, censurer, discuter, et ne veut pas se soumettre sans savoir pourquoi. L'autre ne veut pas se troubler d'examiner ce qu'il ne comprend pas, ce qu'il ne tient pas à comprendre : il abandonne volontiers le soin des affaires, et ne s'en mêle que le moins qu'il peut.

Or, c'est l'amour du repos qui donne naissance à la monarchie, et l'amour de la liberté à la démocratie. Dans le gouvernement d'un seul, les actions sont plus promptes, plus uniformes, plus constantes à elles-mêmes. Il y a moins de discussions, moins de dissentiments, moins de temps perdu, moins de troubles, moins de révolutions. On sait ce qu'il y aura demain par ce qu'il y avait hier. Les changements de règne, qui sont les mouvements les plus considérables dans ces sortes de gouvernements, se font d'une manière presque insensible, lorsque les lois de succession sont bien déterminées. Il y a des troubles quelquefois dans les régences : cela vient précisément de ce qu'alors le gouvernement d'un seul penche toujours vers le gouvernement de plusieurs ; mais lorsque l'autorité royale redevient maîtresse, l'ordre et le repos renaissent avec elle. Dans la monarchie, l'individu est en général tranquille, pourvu qu'il ne se mêle pas des affaires de l'État. Par conséquent, lorsque le plus grand nombre des citoyens d'un pays aura ce goût du repos et cette indifférence des affaires publiques, l'État sera monarchique.

Supposez, au contraire, un peuple animé de l'amour de la liberté, tel que nous l'avons décrit, il est évident qu'il ne souffrira aucune forme de gouvernement à laquelle il n'aurait pas la plus grande part. Si tous, ou la plupart, ont ce goût du mouvement, de l'aventure, de la critique, de la discussion et de l'examen, tous voudront être quelque chose dans l'État ; ils voudront participer à la confection des lois, de peur qu'elles ne répriment leur ardeur et leurs désirs. Ils voudront nommer leurs magistrats, pour être sûrs de la sincère exécution de leurs volontés ; ils voudront les soumettre à la censure, et refuseront de s'y soumettre eux-mêmes. Ils voudront conserver le droit d'examiner et de discuter, afin de pouvoir changer demain ce qu'ils auront fait aujourd'hui. Ils seront défiants, tumultueux, amis de la parole, souvent incertains dans l'action. Mais, par-dessus tout, ils voudront établir parmi eux l'égalité. Le liberté est difficilement conciliable avec l'inégalité. En

effet, si les uns possèdent des privilèges auxquels il me soit absolument interdit de prétendre, je ne suis pas libre, puisqu'un certain développement naturel et légitime de mes facultés m'est interdit. Si quelques-uns font les lois, ou ont seuls droit à certains emplois, je ne suis pas libre : car quelle garantie ai-je contre eux ? Il peut arriver, sans doute, qu'à la suite de beaucoup d'expériences, un peuple consente à l'inégalité pour garantir sa liberté ; mais c'est là une de ces transactions qui peuvent se faire entre tous les principes de gouvernement, et nous les examinons ici dans leur pureté et leur distinction. C'est en ce sens que nous disons : le principe constitutif de la démocratie, c'est l'amour de la liberté et de l'égalité.

Il faut distinguer le principe *constitutif* et le principe *conservateur* d'un gouvernement. L'un le fait être, l'autre le fait durer. Quels sont donc les principes conservateurs de la monarchie et de la démocratie ? Je commence par la démocratie.

Ici, Montesquieu est admirable ; et, quoi qu'on en ait dit, je pense qu'il faut considérer comme un axiome de la science politique ce grand principe, que la démocratie repose sur la vertu. En effet, lorsque l'on donne la liberté à un peuple, il faut permettre beaucoup d'actions qui ne seront pas permises dans un autre gouvernement. Parmi ces actions, les unes seront mauvaises et les autres bonnes ; et l'on se console des mauvaises parce qu'elles doivent être compensées par les bonnes. Mais si elles sont toutes mauvaises, quel principe de désordre et de corruption introduit dans l'État ! Par exemple, on permettra à tout le monde d'exprimer sa pensée, dans l'espoir que les bonnes pensées triompheront des mauvaises, et que la vérité l'emportera sur l'erreur. Mais si tout le monde abuse de la pensée, si les uns la vendent, si les autres l'immolent à leurs passions, si tous ne se servent de la liberté donnée que pour insulter les lois, les magistrats, les hommes vertueux, etc., une telle liberté n'est-elle pas l'anarchie et l'oppression ? Et comme rien de violent ne peut durer, une république

corrompue ne peut manquer de périr infailliblement. On ne peut nier d'ailleurs que la liberté n'introduise la division dans l'État. Cette division est un bien, quand elle n'est pas portée à l'extrême. Mais supposez-la sans contre-poids, elle deviendra la guerre de tous contre tous, et le plus beau des gouvernements sera semblable à l'état sauvage. Or, dans un État où on donne peu à la force, précisément pour laisser beaucoup à la liberté, le seul contre-poids naturel, c'est la vertu. En outre, l'un des grands périls de la démocratie, c'est l'amour de l'égalité. Car, comme il y a une égalité naturelle et vraie, il y en a aussi une qui n'est pas légitime, c'est celle qui met sur la même ligne l'ignorant et l'homme éclairé, le vicieux et l'homme de bien. Si les hommes vicieux sont en majorité, ils s'indigneront de la supériorité de l'homme intelligent et distingué. De là les suspicions, les ostracismes, les persécutions, tout ce qui a souillé les démocraties antiques et modernes, et les a mises souvent au-dessous du despotisme même. Il faut donc assez de vertu dans le peuple pour reconnaître, estimer et respecter la vertu chez les meilleurs. Ajoutez que dans la démocratie c'est le peuple qui fait les lois, et c'est lui qui obéit aux lois ; or, s'il fait des lois sans y obéir, autant n'en pas faire ; si, prévoyant sa propre faiblesse, et y compatissant d'avance, il accommode ses lois à sa corruption, qu'est-ce qu'un tel gouvernement ? Enfin, de quelque côté qu'on examine la démocratie, on verra qu'elle n'est, qu'elle ne vit, qu'elle ne dure que par la vertu. Tous les grands politiques de l'antiquité l'ont dit : saint Thomas et Machiavel l'ont dit également. Il faut que ce soit une grande vérité pour être admise à la fois par des génies si divers, qui partent de principes si différents.

On peut dire des publicistes d'aujourd'hui ce que Montesquieu disait de ceux de son temps : « Les politiques grecs, qui vivaient dans le gouvernement populaire, ne reconnaissent d'autre force qui pût le soutenir que la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses, de luxe même. »

On a raison de dire que Montesquieu a trop obéi aux préjugés antiques, lorsqu'il a fait consister la vertu démocratique dans l'amour de la frugalité et dans le renoncement à soi-même. C'est demander à l'individu, au nom de l'État, un sacrifice que la religion obtient à peine en le demandant au nom de Dieu et de l'éternité. Mais s'il est vrai que les démocraties modernes ne peuvent ressembler aux démocraties antiques, il n'est pas vrai qu'elles aient cessé d'avoir un même principe, c'est-à-dire l'obéissance aux lois, le respect du magistrat, l'amour de la patrie, le respect des droits d'autrui, en un mot, la justice. C'est la justice qui est le vrai principe de la démocratie, sous quelque forme qu'elle se présente. C'est elle seule qui rend la liberté possible, durable, désirable.

Ainsi la démocratie aura donc pour principe constitutif l'amour de la liberté et de l'égalité, et pour principe conservateur la vertu.

Passons maintenant à la monarchie : le principe constitutif de cette forme de gouvernement, avons-nous dit, est l'amour du repos. Quel en est le principe conservateur ? Nous ne nous refuserons pas d'accorder que ce principe est l'honneur ; seulement que faut-il entendre par honneur ?

Nous avons vu qu'il y a dans ce principe, tel que Montesquieu le décrit, une assez grande confusion : tantôt c'est une sorte de vanité frivole, ou le préjugé étroit d'une caste et d'une corporation, tantôt c'est la grandeur d'âme et la fierté des sentiments. Dans lequel de ces deux sens l'honneur est-il le principe conservateur des monarchies ? Il faudrait distinguer ces nuances importantes, et ne pas faire un seul principe de tant d'éléments contraires. Cette sorte d'honneur que l'on mettait dans l'ancienne monarchie à être le domestique du roi, ne ressemble guère à celui du vicomte d'Orte, qui refusa de servir de bourreau à Charles IX contre les huguenots, ou de Crillon, qui refusa à Henri III d'assassiner le duc de Guise. Dans le premier sens, l'honneur n'est qu'une partie de cette adoration du prince, qui est commune aux

États monarchiques et aux États despotiques. Dans le second sens, l'honneur n'est qu'une partie de la vertu elle-même. Or c'est dans ce second sens surtout que l'honneur est propre au gouvernement monarchique. Car, dans le despotisme, il y aura aussi une sorte de vanité qui recherchera les distinctions, les préférences, les faveurs du prince, et qui tiendra à occuper la place la plus proche de sa personne.

L'honneur monarchique sera donc surtout cette fierté qui refuse l'obéissance au prince lorsqu'il commande des actions contraires à la conscience. C'est là, à ce qu'il nous semble, le trait le plus particulier de l'honneur monarchique. Car le confondre avec l'ambition, avec l'amour de la gloire, c'est lui ôter toute physionomie propre, puisque l'ambition n'est pas moins fréquente dans le despotisme, et l'amour de la gloire dans les républiques. L'honneur monarchique est donc le sentiment de ce que nous devons au prince, tempéré par le sentiment de ce que nous nous devons à nous-mêmes : c'est par conséquent une limite au pouvoir du prince. Il repose sur ce principe, que le prince ne peut pas tout et ne doit pas tout vouloir. C'est donc une partie de l'amour de la liberté transporté dans un gouvernement qui ne repose pas sur ce principe.

Comment l'amour de la liberté a-t-il sa place dans un gouvernement monarchique ? Il peut se la faire de deux manières. La monarchie succède ordinairement, soit au despotisme, soit à l'aristocratie. Le premier cas est rare, le second a été le plus fréquent dans les temps modernes. La monarchie succède au despotisme, lorsque le despotisme vient à s'éclairer. Or la première lumière qui se fait dans l'esprit des sujets, c'est que le prince ne peut pas tout, qu'il y a des choses supérieures à son pouvoir. De là le premier sentiment de l'honneur, et de là une première limite apportée au pouvoir d'un seul. Dans l'autre cas, le sentiment de l'honneur n'est pas autre chose qu'un reste de liberté aristocratique qui se défend jusqu'à la dernière extrémité. C'est ce qu'il est facile de voir dans

l'histoire de notre monarchie. L'honneur exigeait bien plus d'un grand du XVIe siècle que d'un courtisan du XVIIIe. L'honneur, au XVIe siècle, commandait encore d'avoir des châteaux forts, et des armes pour se défendre contre la couronne elle-même : au XVIIIe l'honneur n'interdisait pas de passer sa vie dans les antichambres du roi et le boudoir de ses favorites. Ainsi, l'honneur monarchique n'est autre chose que le signe de ce qui reste ou de ce qui se forme d'aristocratique dans un pays monarchique.

Un principe qui se rapporte à celui de l'honneur, dans les États monarchiques, et qui les distingue encore du despotisme c'est le principe de l'opinion. Il y a une opinion dans la monarchie. Il est vrai qu'elle ne s'exprime pas librement comme dans la démocratie, ou dans les monarchies limitées et représentatives ; mais elle existe ; on a le sentiment commun que le roi, quelque sacré que soit son pouvoir, se doit au bonheur de ses sujets. On juge ses actes, on juge ses ministres. Et quoique en droit il puisse tout ce qu'il veut, il est souvent obligé en fait de compter avec cette opinion même muette. Il y avait en France une opinion publique, même sous Richelieu, même sous Louis XIV. On approuvait et on blâmait dans une certaine mesure. Sans doute aussi, dans une certaine mesure, il en est de même dans les États despotiques ; mais c'est un signe que le despotisme se transforme en monarchie. D'autre part, l'opinion peut être très faible dans les États monarchiques : c'est alors un signe qu'ils tournent au despotisme.

La puissance de l'opinion dans les monarchies est encore une des formes de l'amour de la liberté. C'est la part que la monarchie fait à l'esprit public, à l'esprit d'examen et de critique, qui est ce qu'il y a de plus cher à la liberté. Je distingue l'honneur et l'opinion. Le premier est surtout un sentiment aristocratique ; le second est un principe démocratique. L'un et l'autre sont le signe de la part que la noblesse et le peuple ont dans le gouvernement. Je ne dis pas qu'ils y aient

une part légale : car alors ce serait une aristocratie, ou une démocratie, ou une monarchie mixte ; mais enfin ils sont pour quelque chose dans l'État, et leur importance se mesure par l'importance de l'honneur et de l'opinion.

La monarchie bien expliquée, et ramenée, comme le veut Montesquieu, au principe de l'honneur auquel nous ajoutons celui de l'opinion, il sera facile d'expliquer le despotisme et son principe.

Le despotisme est une forme abusive de la monarchie ; c'est cette forme basse de gouvernement, la dernière de toutes, suivant Platon (1), où, par faiblesse et par amour excessif du repos, les citoyens abandonnent tous les pouvoirs au souverain, lui mettent entre les mains une force irrésistible, et ne se réservent que l'obéissance sans limites. Un tel gouvernement ne repose que sur la crainte. C'est celui que Hobbes rêvait comme le modèle des gouvernements, mais qui en est, en réalité, le plus imparfait ; car il est contradictoire. En effet, l'homme ne peut sacrifier la liberté que pour le repos. Mais le repos est impossible sans sécurité ; et la sécurité est incompatible avec la crainte. Ainsi, un gouvernement qui, par hypothèse, reposerait sur l'extrême crainte, détruirait par là même ce pourquoi on l'aurait subi, la sécurité et la paix. Le despotisme, tel que Montesquieu le décrit, est donc un gouvernement absurde, c'est-à-dire contradictoire dans les termes mêmes.

Pour qu'un gouvernement fondé sur la crainte soit possible et durable, il faut évidemment que la crainte ne soit pas universelle et perpétuelle : il ne faut pas que tous craignent, et craignent pour tout ce qu'ils possèdent : car alors, que leur servirait-il de ne pas s'appartenir à eux-mêmes ? Il faut qu'en général, ils trouvent assez de tranquillité et de paix dans la vie privée pour n'être pas tentés de se mêler des affaires publiques. En un mot, la crainte ne doit être que pour ceux qui veulent

(1) Platon, *Rép.*, l. IX, ἡ μὲν [illegible] ἀρίστη, ἡ δὲ τύραννις κακίστη. Voir t. I, p. 113.

résister à l'État, et non pas pour ceux qui, contents des limites qui leur sont imposées, ne demandent qu'à ne pas être tourmentés dans ces limites. Mais si la crainte s'introduit jusque-là, ce n'est plus un gouvernement, c'est un brigandage. « *Quid sunt regna*, dit saint Augustin, *remota justicia, nisi magna latrocinia* (1) ? »

Dans le despotisme même, la crainte n'est pas le principe unique du gouvernement. D'abord, elle n'est pas toujours sentie. On a commencé d'obéir par crainte ; puis on obéit par habitude. Après tout, ce serait une erreur de croire qu'un pouvoir tient absolument à être craint : il tient surtout à faire ce qu'il veut : s'il y réussit sans employer la crainte, il la réserve pour les cas nécessaires. C'est ce qui arrive en pratique dans les gouvernements despotiques. Les sujets obéissent par habitude ; et ils oublient qu'ils sont sous un gouvernement terrible. L'état de crainte est trop violent pour être continuel. L'habitude est donc un principe qui tempère l'action de la crainte.

Ce n'est pas tout ; les sujets qui naissent dans un gouvernement despotique reçoivent tout d'abord des impressions très vives de ce pouvoir supérieur, invisible, qui peut tout, et qui est entouré de toutes les grandeurs et de tout l'éclat que l'imagination peut concevoir : il conçoit donc pour ce pouvoir une admiration sans bornes. Plus il le regarde de bas, plus il est étonné et confondu de sa hauteur : ce n'est pas seulement de la crainte qu'il a pour lui, c'est du respect. Ceux qui étudient le despotisme du dehors, et au point de vue d'un gouvernement meilleur, peuvent se persuader qu'un tel pouvoir ne mérite que le mépris : ceux qui ne connaissent que celui-là, et n'en ont jamais soupçonné d'autre, ont pour lui ce respect naturel que les hommes ont en général pour l'autorité des supérieurs. Ainsi, le respect est mêlé à la crainte, dans l'obéissance des sujets d'un prince despotique.

(1) Aug., *De civit. Dei*, liv. IV, c. IV.

Un autre sentiment se mêle encore à celui-là pour le relever, c'est le sentiment religieux. Dans les monarchies d'Orient, où l'on va chercher d'ordinaire les types les plus purs du despotisme, le monarque est un être sacré. Selon Manou, le roi est une grande divinité (1). C'est d'Orient que nous est venue la doctrine du droit divin, qui n'est encore qu'une atténuation de la doctrine indienne. En général, dans un gouvernement despotique, le monarque est le chef de la religion. Quelle source de grandeur cela lui donne ! Enfin, la religion, qui est un principe d'obéissance pour les sujets, est une limite pour le prince. Montesquieu nous le dit lui-même : « C'est la religion qui corrige un peu la constitution turque. Les sujets qui ne sont pas attachés à la grandeur de l'État par honneur, le sont par la force et par le principe de la religion (2). » Voilà donc un nouveau principe, qui tempère et qui relève celui de la crainte.

Terminons enfin cette analyse par l'étude de l'aristocratie et de ses principes. Dans l'aristocratie, le peuple est à l'égard de la noblesse comme à l'égard d'un monarque : et la noblesse est, par rapport à elle-même, comme le peuple dans la démocratie. Ainsi, l'aristocratie est une république pour les nobles, et une monarchie pour le peuple. Elle participe donc aux principes de ces deux gouvernements. Comme république, elle repose sur l'amour de la liberté et de l'égalité. En effet, les nobles dans l'aristocratie ont aussi horreur de la domination d'un seul que le peuple dans la démocratie. Mais ils doivent craindre par là même l'inégalité. Car ce qui établit l'inégalité dans l'aristocratie la rapproche du gouvernement monarchique. Si quelques familles l'emportent trop sur les autres, ce n'est plus une aristocratie, c'est une oligarchie : si une seule réussit à se mettre au premier rang, la monarchie n'est pas loin. Mais l'aristocratie, reposant comme la democratie sur la liberté et l'égalité (au moins des nobles), a besoin, comme elle, de la

(1) Lois de Manou, l. VII, 8.
(2) L. V, c. XIV.



vertu. Il faut que les nobles aiment plus l'État que leur propre grandeur, sans quoi ils chercheront à dominer, et l'équilibre sera détruit. Il faut qu'ils obéissent aux lois, sans quoi la république périra par l'anarchie. Il faut qu'ils ne se rendent pas indignes de leur prééminence par la bassesse et la corruption, sans quoi le peuple perdra la crainte, le respect et l'obéissance. Mais la vertu dans l'aristocratie aura un autre caractère que dans la démocratie : elle y aura plus de pompe et d'éclat. La vertu démocratique, qui n'appartient qu'à des citoyens tous égaux, peut être modeste et simple : elle peut consister seulement dans la sobriété, l'économie, l'amour du travail ; telle fut par exemple la vertu de la république hollandaise ; telle fut dans les premiers temps la vertu de la république américaine. La vertu aristocratique n'est pas seulement une vertu de citoyens, mais de souverains et en quelque sorte de monarques : de là un certain caractère de fierté et de hauteur. Or il me semble que c'est précisément cette sorte de vertu qui mérite le nom d'honneur, et qui est plutôt encore le principe de l'aristocratie que de la monarchie. Elle est aussi dans la monarchie, mais au même titre que la noblesse. Plus la noblesse est indépendante du roi, plus l'honneur y joue un rôle considérable : elle est la résistance morale de l'aristocratie soumise dans une monarchie incontestée.

Mais si l'aristocratie est république par le côté des nobles, elle est monarchie par le côté des sujets. A ce point de vue, elle reposera sur les mêmes principes que la monarchie, et pourra en prendre toutes les formes. L'aristocratie, comme la monarchie, repose sur l'amour du repos : en effet, il y a moins d'agitation dans un État aristocratique que dans une démocratie ; le peuple, ne se mêlant pas des affaires d'État, vit paisiblement dans la limite des droits qui lui sont laissés. Ainsi un peuple ami du repos et une noblesse amie de la liberté, voilà l'aristocratie. Elle repose donc aussi, comme la monarchie, sur une certaine crainte du peuple pour les grands ; mais cette crainte peut être également tempérée par tous les principes

qui, nous l'avons vu, signalent le passage du despotisme illimité à la monarchie restreinte. Il y aura de même une oligarchie oppressive, et une aristocratie libérale, et un nombre infini d'intermédiaires : c'est dans ce sens que la *modération* peut être un des principes de ce gouvernement.

LES LOIS DANS LEURS RAPPORTS AVEC LES GOUVERNEMENTS. — Après avoir étudié les trois formes primordiales de gouvernement dans leur nature et dans leurs principes, résumons, pour donner plus de précision à ces généralités, les différentes espèces de lois qui dérivent dans chaque gouvernement de sa nature ou de son principe (1).

Dans la démocratie, par exemple, les lois qui sont relatives à sa nature sont : 1° les lois de suffrages ; il est essentiel de fixer le nombre des citoyens qui doivent former les assemblées; 2° les lois relatives aux magistratures : c'est une maxime fondamentale que le peuple nomme les magistrats ; 3° le suffrage *par le sort* (2) ; 4° la publicité des votes; 5° le pouvoir législatif direct attribué au peuple.

Dans la démocratie, les lois relatives au principe sont : 1° les lois agraires et les mesures limitatives de la transmission des biens; 2° la modicité des partages; 3° des lois somptuaires et une censure très sévère pour maintenir les anciennes mœurs. Ces lois sont indispensables pour conserver la frugalité et la vertu, principes de ce gouvernement.

Dans l'aristocratie les lois relatives à la nature sont : 1° l'élection par le choix; 2° un sénat qui gouverne, le corps des nobles formant le peuple; 3° l'institution de la dictature pour ramener quand il le faut l'État à ses principes ; 4° une certaine part d'influence donnée au peuple ; 5° la grandeur des magistratures compensée par leur brièveté. Les lois relatives au principe sont : 1° pas de prérogatives personnelles ni de privilèges (exemptions de taxes, etc.) ; 2° interdiction du com-

(1) *Esp. des lois*, l. II et l. V.

(2) Montesquieu ne voit que les républiques anciennes, on ne voit pas pourquoi le mérite ne serait pas considéré dans les démocraties.

merce aux nobles ; 3° justice rigoureuse pour le peuple : « Si les lois n'ont pas établi un tribun, il faut qu'elles en soient un elle-même. » Les lois relatives au principe sont surtout négatives : 1° pas de confiscations, de lois agraires, d'abolition de dettes ; 2° pas de droit d'aînesse, de substitutions, de retrait lignager.

Les lois relatives à la monarchie quant à sa nature sont : 1° l'existence d'une noblesse : « point de monarque, point de noblesse ; point de noblesse, point de monarque, » autrement c'est un despote ; 2° l'existence d'un clergé : « autant le pouvoir du clergé est dangereux dans une république, autant il est convenable dans une monarchie... barrière toujours bonne, quand il n'y en a pas d'autres » ; 3° l'existence d'un dépôt de lois, entre les mains d'un corps judiciaire indépendant. Les lois relatives au principe sont : 1° les *substitutions* qui concernent les biens dans une famille ; 2° le *retrait lignager*, qui rend aux nobles les terres que la prodigalité d'un parent aura aliénées ; 3° les privilèges des terres nobles, la dignité du noble ne se séparant pas de celles de son fief; 4° le *droit d'aînesse*.

Quant au despotisme, c'est à peine s'il a des lois; et l'on n'y distingue pas facilement les lois relatives à la nature de celles qui sont relatives au principe. Dans ce gouvernement, l'institution d'un vizir est une loi fondamentale. Les guerres s'y font dans toutes leurs fureurs naturelles. Si le prince est prisonnier, il est censé mort. L'armée est souveraine maîtresse. La religion a une grande influence ; c'est une crainte ajoutée à une crainte. Pas de loi de succession à la couronne : le prince choisit son successeur. Pas de cession de biens ; usure exagérée ; péculat et confiscation.

Montesquieu parlementaire. — Nous n'avons traité jusqu'ici de la théorie de Montesquieu que comme d'une théorie abstraite et scientifique où il n'aurait été guidé que par la curiosité spéculative. En y regardant de plus près, il est impossible d'y méconnaître une intention, un dessein, et la trace de l'esprit du temps. S'il fait dans son livre une si grande place au despotisme, s'il insiste avec tant d'amertume

sur les maux qu'il produit, et avec tant de complaisance sur la différence du despotisme et de la monarchie, c'est évidemment parce qu'il croit voir dans la transformation des institutions monarchiques de France une pente manifeste vers le despotisme. La monarchie telle qu'il la décrit, c'est l'ancienne monarchie française, la monarchie parlementaire et encore féodale, entourée de corps d'État, fondée sur une hiérarchie de privilèges, de prérogatives, de franchises, de droits particuliers, qui tiennent lieu des droits généraux, enfin une monarchie tempérée reposant sur des lois fondamentales, et soutenue par des pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants.

Tel était dans le passé l'idéal de Montesquieu : c'est un parlementaire, et il y a en lui un vieux reste des théories de la Fronde. Il oublie les états généraux, et il ne dit pas un mot de cette grande institution de l'ancienne monarchie. Mais il recommande les privilèges des seigneurs, du clergé, de la noblesse et des villes (1). Il n'est pas ennemi des tribunaux ecclésiastiques (2). Et enfin, ce qui est le trait le plus remarquable de sa politique, il demande qu'il y ait dans la monarchie *un dépôt de lois* (3). Il ne dit pas où doit être ce dépôt ; mais il le laisse à deviner : « Le conseil du prince, dit-il, n'est pas un dépôt convenable. » Cependant l'ignorance de la noblesse et son mépris pour le gouvernement civil exigent qu'il y ait « *un corps* qui fasse sans cesse sortir les lois de la poussière ». Ce corps, c'est évidemment le parlement. Or Montesquieu dit que ce dépôt de lois ne peut être que dans des *corps politiques*. Les parlements étaient donc des corps politiques: c'est la doctrine de la Fronde.

Il n'est pas non plus difficile de comprendre les nombreuses allusions que Montesquieu fait à ce nivellement gradué et incessant, qui a été le travail de l'ancienne monarchie jusqu'à

(1) L. II, c. x.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

ce qu'elle-même y périsse. Il en a vu avec une profonde sagacité les infaillibles conséquences. « Détruisez les prérogatives dans une monarchie, vous aurez bientôt un État populaire, ou un État despotique. » C'est ce qui est arrivé en France ; mais l'État despotique a amené l'État populaire. Lorsqu'il parle des Anglais, qui, s'ils détruisaient les corps intermédiaires, seraient par là même, dans leur liberté, le peuple le plus esclave de la terre, il est impossible de ne pas voir là un retour sur le gouvernement français. Au reste, ce rapprochement devient sensible lorsque Montesquieu ajoute immédiatement après : « M. Law fut un des plus grands promoteurs du despotisme en Europe. » Le despotisme s'introduisait donc en Europe : « Il voulait ôter les rangs intermédiaires et anéantir les corps politiques. » N'était-ce pas la cause de la haine de Saint-Simon contre Louis XIV ? N'était-ce pas le principe des réformes politiques que l'on rêvait dans le petit cercle du duc de Beauvilliers, de Fénelon et du duc de Bourgogne ? Que voulaient ces réformateurs, sinon une restauration de la monarchie aristocratique, qui de jour en jour disparaissait visiblement devant la monarchie pure ? Montesquieu, en attribuant un tel dessein à Law, pouvait-il ne pas voir que la royauté l'avait déjà en grande partie accompli ? La manière dont il parle du cardinal de Richelieu indique bien qu'il considère la monarchie française comme altérée. « Le cardinal de Richelieu veut que l'on évite dans les monarchies les épines des compagnies qui font des difficultés sur tout. *Quand cet homme n'aurait pas eu le despotisme dans le cœur, il l'aurait eu dans la tête.* » Mais ce qu'avait voulu Richelieu, n'est-ce pas ce qu'a aussi voulu Louis XIV ? et n'en était-il pas encore de même sous Louis XV ? Dans un autre passage, Montesquieu dit que « Richelieu a avili les ordres de l'État (1) ». Mais il ne dit pas qu'on les ait rétablis depuis lui. Or une monarchie où les ordres sont avilis incline au despotisme. La monarchie fran-

(1) L. V, c, XI.

çaise inclinait donc au despotisme. Remarquez que Montesquieu ne dit pas un mot de Louis XIV. Ce silence sur un règne si grand, qu'il avait déjà jugé dans ses *Lettres persanes* avec une si perçante sévérité, n'est-il pas aussi le signe d'une pensée qui ne se montre pas tout entière, mais qui se laisse deviner? N'est-ce pas une description amère de la monarchie française, que cette peinture (1) : « Les monarchies se corrompent lorsqu'on ôte peu à peu les prérogatives des corps ou les privilèges des villes... Ce qui perdit les dynasties de Tsin et de Soüi, dit un auteur chinois... c'est que les princes voulurent gouverner tout immédiatement par eux-mêmes. » Que nous font Tsin et Soüi ? Ces noms chinois ne sont-ils pas là à la place d'autres noms qu'on ne veut pas prononcer ? « La monarchie se perd lorsque le prince, rapportant tout uniquement à lui, appelle l'État à sa capitale, la capitale à sa cour, et la cour à sa seule personne. » N'est-ce pas là une allusion directe et frappante? Versailles n'était-il pas devenu toute la France et le roi tout l'État ? « La monarchie se corrompt lorsque l'honneur a été mis en contradiction avec les honneurs, et que l'on peut être à la fois couvert d'infamies et de dignités. » Pouvait-on lire ces lignes sans songer au cardinal Dubois ?

Enfin Montesquieu nous donne son secret dans les lignes qui suivent : « L'inconvénient, dit-il, n'est pas lorsque l'État passe d'un gouvernement modéré à un gouvernement modéré... mais quand il tombe et se précipite du gouvernement modéré au despotisme (2). » Et si l'on pouvait croire que c'est encore là une proposition générale et sans application, le passage suivant nous détromperait d'une manière décisive : « La plupart des peuples d'Europe sont encore gouvernés par les mœurs ; mais si, par *un long abus du pouvoir* ; si, par une conquête, le despotisme s'établissait à certain point, il n'y aurait pas de mœurs ni de climats qui tinssent ; et, dans cette belle partie du monde, la nature humaine souffrirait, au moins pour un

(1) L. VIII, c. VI.
(2) L. VIII, c. VIII.

temps, les insultes qu'on lui fait dans les trois autres (1). »

Tel est donc le vrai sens de cette théorie du despotisme, que l'on a considérée comme occupant une trop grande place dans son livre. C'est une sorte d'épouvantail qu'il présente aux gouvernements modérés, à ces gouvernements qui, soutenus auparavant par des institutions, des lois et des corps indépendants, avaient laissé peu à peu, ou même avaient fait tomber ces obstacles, et se rapprochaient chaque jour davantage du despotisme. Si maintenant, en face de cet épouvantail, que Montesquieu fait peser comme une menace sur ces gouvernements dégénérés, vous contemplez cet admirable tableau d'un gouvernement libre, où Montesquieu a concentré toutes les forces de son analyse et de son génie, l'intention politique de l'*Esprit des lois* peut-elle demeurer obscure ? Il montre, on peut dire avec excès, que le despotisme est le plus barbare des gouvernements; il insinue que la monarchie incline de toutes parts au despotisme ; il démonte et décompose avec amour un système de gouvernement libre, dont tous les éléments existent, il le croit du moins, dans le pays même où il écrit. Enfin, après avoir étudié la distribution des pouvoirs, soit dans la constitution d'Angleterre, soit dans la constitution romaine, il ajoute : « Je voudrais rechercher, dans tous les gouvernements modérés que nous connaissons, quelle est la distribution des trois pouvoirs, et calculer par là les degrés de liberté dont chacun d'eux peut jouir. Mais il ne faut pas toujours tellement épuiser un sujet qu'on ne laisse rien à faire au lecteur ; il ne s'agit pas de faire lire, *mais de faire penser* (2). »

La constitution anglaise. — Examinons donc cette théorie de la constitution d'Angleterre, qui a émerveillé le siècle dernier, et a eu depuis une si grande influence sur les destinées politiques de notre pays (3).

(1) *Esprit des lois*, l. VIII.
(2) L. XI, c. xx.
(3) Voir la lettre à M. l'auditeur Bertolini qui avait fait honneur à

Les idées philosophiques d'où part Montesquieu sont assez peu déterminées. Voici sa définition de la liberté. « La liberté, dit-il, consiste à pouvoir faire ce qu'on doit vouloir, et à n'être pas contraint de faire ce qu'on ne doit pas vouloir (1). » Cette définition est très juste ; mais il en conclut que « la liberté est le droit de faire tout ce que permettent les lois ». C'est là restreindre beaucoup le sens du mot liberté. Il est vrai que je ne suis pas libre si je ne puis pas faire ce que les lois permettent, ou si je suis forcé de faire ce qu'elles n'ordonnent pas ; il est vrai aussi que c'est une fausse liberté de pouvoir faire ce que la loi défend : car si les autres peuvent en faire autant, c'est l'anarchie ; si je le puis seul, c'est l'arbitraire. Mais il ne s'ensuit pas qu'obéir à la loi et rien qu'à la loi soit toute la liberté, car la loi peut être tyrannique. Il est très vrai encore que la liberté consiste « à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir », mais la loi peut précisément m'interdire ce que je dois vouloir. Par exemple, je dois vouloir honorer Dieu selon ma conscience. Si la loi m'ordonne de l'honorer selon la conscience du prince, suis-je libre ? J'avoue que c'est un gouvernement arbitraire que celui qui ne juge pas selon la loi ; mais un gouvernement où l'on n'obéirait qu'à la loi ne serait pas pour cela un gouvernement libre : car il s'agit de savoir par qui la loi est faite, et comment elle est faite. L'erreur de Montesquieu vient de ce que, comme presque tous les publicistes de son temps, il fait dériver le droit de la loi, au lieu de faire dériver la loi du droit.

La liberté civile, dans son vrai sens, c'est le droit que nous avons d'user de nos facultés, comme nous l'entendons, en tant qu'elles ne portent pas atteinte au même droit chez les autres hommes, réserve faite d'ailleurs des sacrifices nécessaires à la sûreté commune. La liberté politique, c'est la garantie ou

Montesquieu d'avoir révélé aux Anglais eux-mêmes la beauté de leur gouvernement. Montesquieu récuse cet éloge qui n'en est pas moins vrai.

(1) L. VI, c. III.

l'ensemble de garanties par lesquelles chaque individu et le peuple en masse est assuré, autant qu'il est possible, que la liberté naturelle sera sauvegardée par les lois de l'État.

Ces définitions une fois posées, voyons ce que c'est, selon Montesquieu, qu'une constitution libre. Une constitution est libre, lorsque nul ne peut y abuser du pouvoir. Mais, pour cela, il est nécessaire que le pouvoir ne soit pas sans limites : car tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser. Ainsi, dans une constitution libre, *le pouvoir arrête le pouvoir*. Tel est le principe de l'équilibre et de la pondération des pouvoirs, dont il a été si souvent question, en politique, depuis Montesquieu.

Mais, pour que le pouvoir puisse arrêter le pouvoir, il faut évidemment qu'il y ait plusieurs pouvoirs dans l'État. De là la théorie des trois pouvoirs (1).

Aristote, le premier, a distingué trois fonctions dans le gouvernement de la société, et c'est à lui que revient la célèbre division des trois pouvoirs ou puissances, que Locke a reproduite et Montesquieu après lui : la puissance exécutive, la puissance législative et la puissance de juger. Montesquieu n'a donc pas créé cette théorie ; mais ce qui lui appartient, c'est d'avoir montré dans la séparation des pouvoirs la première garantie, et dans leur distribution la vraie mesure de la liberté. C'est là le principe qu'il a découvert dans l'examen de la constitution d'Angleterre, principe ignoré avant lui de tous les publicistes, et qui est resté depuis acquis à la science politique.

Si celui qui exécute les lois dans un État fait en même temps les lois, il n'y a point de liberté, car il peut faire des lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement. Que si la puissance exécutive veut s'emparer des biens ou d'une partie des biens des sujets, elle déclarera par la loi que ces biens convoités sont à elle, et, par la force dont elle dispose pour l'exécution, elle s'en emparera. Elle peut enlever ainsi aux

(1) L. XI, c. IV.

citoyens leur liberté et même leur vie, et cela en vertu de la constitution, à moins que le respect des lois fondamentales, les mœurs, la prudence du chef ne s'y opposent, et alors le citoyen peut être libre en fait, mais la constitution n'assure pas sa liberté. Cela n'est pas moins évident, si l'on accorde à la puissance législative la force de l'exécution, cette puissance fût-elle élue par le peuple, fût-elle le peuple lui-même. Le peuple, en corps, peut menacer par ses lois et par sa force la sûreté de chacun, et, dans un tel État, la multitude est puissante, mais personne n'est tranquille, car on ne peut jamais s'assurer que l'on ne sera pas bientôt dans le nombre de ceux que menace la puissance du peuple. La sûreté des citoyens n'est assurée que par la séparation des deux puissances. La puissance législative s'oppose à l'exécutive et lui trace le cercle de son action ; à son tour, la puissance exécutive empêche par son veto les entreprises despotiques de la législative ; en un mot, le pouvoir arrête le pouvoir : c'est le secret des constitutions libres.

Mais le plus grand danger de la liberté serait que la puissance de juger fût unie à l'une des deux autres puissances, et surtout à toutes les deux. Dans ce cas, « le magistrat a, comme exécuteur des lois, la puissance qu'il s'est donnée comme législateur. Il peut ravager l'État par ses volontés générales ; et, comme il a encore la puissance de juger, il peut détruire chaque citoyen par ses volontés particulières. » Il résulte de là que la justice, cette puissance si sacrée parmi les hommes, doit être confiée à une magistrature indépendante, tirée du corps même des citoyens, se confondant avec eux, et qui, n'ayant aucun intérêt au pouvoir, n'en a pas à l'iniquité.

Le pouvoir législatif doit être ou le peuple ou une émanation du peuple : car, « dans un État libre, tout homme qui est censé avoir une âme libre, doit être gouverné par lui-même (1). » S'il ne se gouverne pas immédiatement lui-même,

(1) L. XI, c. VI.

'il doit se gouverner pas ses représentants, et par conséquent les choisir. « Tous les citoyens, dit Montesquieu, doivent donner leur voix pour choisir les représentants, excepté ceux qui sont dans un tel état de bassesse qu'ils sont réputés n'avoir point de volonté propre. »

En face du pouvoir législatif est l'exécutif, qui doit avoir, pour arrêter les entreprises injustes du pouvoir législatif, une certaine part à ce pouvoir, non pas une part directe et positive, mais une part indirecte et négative, non pas la faculté de statuer, ce qui confondrait les attributions des puissances, mais la faculté d'empêcher : distinction qui a produit tant d'orages au commencement de notre révolution. Le pouvoir exécutif doit être libre dans son action, ce qui est l'essence de l'exécution, mais ses actes sont soumis à l'appréciation du pouvoir législatif; car, faire des actes contraires aux lois, c'est, pour ainsi dire, porter des lois : c'est donc un empiètement sur l'autorité législative, et celle-ci en est juge. La personne en qui est le pouvoir exécutif doit être une pour la promptitude des entreprises, et de plus elle doit être hors d'atteinte; car, si le législateur pouvait la juger et la détruire, il serait tout-puissant, et il n'y aurait plus de limites, ni par conséquent de liberté. Mais comme il faut une sanction, les agents du pouvoir irresponsable sont responsables à sa place. Un pouvoir un et irresponsable est une monarchie. Le pouvoir exécutif doit donc être entre les mains d'un monarque.

Entre le pouvoir exécutif ou le roi, et le pouvoir législatif ou le peuple, pouvoirs contraires qui s'observent et se menacent continuellement, il y a une puissance moyenne qui les unit et les modère. Cette puissance se compose de ceux qui, ayant des privilèges dans l'État, privilèges dont Montesquieu, à la vérité, ne nous donne pas la raison, doivent avoir le moyen de les conserver et d'empêcher qu'on n'y porte atteinte. « La part qu'ils auront à la législation doit être proportionnée aux avantages qu'ils ont dans l'État, et ils auront le droit d'arrêter les entreprises du peuple, comme le peuple a le

droit d'arrêter les leurs. » Ils devront ainsi partager la puissance législative et former un corps intermédiaire intéressé d'une part, contre le monarque, à la défense des libertés, de l'autre, contre le peuple, à la défense des prérogatives du monarque, et assurer ainsi la stabilité des deux principes élémentaires de la constitution.

Montesquieu résume de cette manière ce savant mécanisme: « Le corps législatif étant composé de deux parties, l'une enchaînera l'autre par sa faculté mutuelle d'empêcher. Toutes les deux seront liées par la puissance exécutive, qui le sera elle-même par la législative. » Montesquieu prévoit la principale objection à ce beau système : « Ces trois puissances, dit-il, devraient former un repos ou une inaction ; mais comme, par le mouvement nécessaire des choses, elles seront contraintes d'aller, elles seront forcées d'aller de concert. » Réponse spécieuse à une spécieuse objection.

Telle est la célèbre théorie de la constitution d'Angleterre, théorie sur laquelle nous voulons présenter quelques réflexions. Il faut se garder ici d'une facile confusion. Il y a trois sortes de gouvernements, et il y a trois sortes de pouvoirs dans le gouvernement : ce sont deux choses très différentes. Le gouvernement est républicain, ou aristocratique, ou monarchique, selon que le peuple, ou les nobles, ou le roi gouvernent. Chacun de ces gouvernements est bon ou mauvais ; on peut préférer l'un à l'autre et préférer à chacun d'eux la combinaison des trois. Cette dernière idée est celle que l'on trouve en germe dans Aristote, que Cicéron a développée après Polybe, et Machiavel après Cicéron. Nous la retrouvons ici dans l'analyse du gouvernement anglais ; mais elle n'est pas l'idée fondamentale de la théorie, elle ne vient qu'en seconde ligne. La base de la théorie de Montesquieu n'est pas la distinction des gouvernements, mais la distinction des pouvoirs, non pas la combinaison des trois formes de gouvernements, mais la séparation des trois pouvoirs. Les trois pouvoirs sont-ils réunis, c'est le despotisme ; séparés,

c'est la liberté. Or, la constitution d'Angleterre est fondée sur la séparation des pouvoirs ; elle est donc une constitution libre.

On voit qu'il ne faut pas confondre la théorie de la séparation des pouvoirs avec la théorie des gouvernements mixtes ; car il peut y avoir séparation des pouvoirs dans un gouvernement simple : comme aux États-Unis ; et il peut se faire que les pouvoirs soient confondus dans un gouvernement mixte, comme à Rome, où le sénat participait à la fois à l'exécution et au pouvoir législatif, où le peuple avait en même temps la puissance de faire des lois et la puissance de juger.

Ce qui me paraît incontestable dans la théorie de Montesquieu, c'est le principe de la séparation des pouvoirs. Que le pouvoir judiciaire doive être nécessairement indépendant, c'est ce qui saute d'abord aux yeux de tout le monde. On ne peut rien dire de plus fort que ces paroles : « Si la puissance de juger était jointe à la législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens serait arbitraire, car le juge serait législateur : si elle était jointe à la puissance exécutrice, le juge pourrait avoir la force d'un oppresseur. » Ainsi, c'est déjà un premier principe du gouvernement modéré de laisser le pouvoir judiciaire absolument indépendant du pouvoir souverain. Mais est-il nécessaire que le pouvoir exécutif soit séparé du législatif ? Il le faut, sans doute ; car, si celui qui a la force fait les lois, qui peut l'empêcher de les faire comme il l'entend, c'est-à-dire tyranniques et oppressives ? Est-ce le pouvoir législatif qui est en possession de la force, le résultat est le même.

Mais, disent les partisans de la démocratie extrême, le peuple, à titre de souverain, doit avoir à la fois le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif, et il est impossible qu'il en abuse, puisqu'il est composé de tous les citoyens ; car nul ne se fait d'injustice à soi-même. Je réponds que le peuple peut certainement être injuste et oppresseur, qu'il peut faire des lois tyranniques contre la minorité, contre les riches, contre

les citoyens distingués, contre tel ou tel culte qui lui déplaît Ce n'est donc pas une garantie satisfaisante de liberté que le pouvoir absolu du peuple. « Il ne faut pas confondre le pouvoir du peuple avec la liberté du peuple », dit Montesquieu, et rien n'est plus sensé. Or, si l'on admet que le peuple peut, à titre de législateur, faire des lois injustes, les mêmes raisons qui valent contre la réunion des deux pouvoirs entre les mains d'un monarque valent aussi contre la réunion de ces deux pouvoirs dans les mains du peuple. Je ne veux point dire que le pouvoir exécutif ne doive pas émaner du peuple : mais le peuple ne doit pas exercer lui-même et directement ce pouvoir. Il faut remarquer, d'ailleurs, que le peuple, surtout dans les États modernes, ne fait plus la loi directement, mais par des assemblées. Si vous mettez le pouvoir exécutif entre les mains d'une assemblée, qui l'empêche de se changer en oligarchie et de se prolonger indéfiniment, comme le long parlement d'Angleterre ? Ajoutez encore que l'assemblée elle-même ne peut pas exercer directement le pouvoir exécutif; elle le fait par des comités. Mais ces comités deviennent les véritables souverains ; ils dictent les lois à l'assemblée, qui n'est plus que leur instrument ; et c'est encore l'oligarchie. Je n'ai pas à rechercher comment, dans les démocraties, le pouvoir exécutif doit être constitué pour pouvoir être séparé du pouvoir législatif, et en être indépendant sans lui être supérieur; mais il est certain que, même dans ce cas, il faut encore séparer les pouvoirs.

Une objection très fréquente contre la séparation des pouvoirs est celle-ci : Ou les trois pouvoirs de l'État marchent d'accord, ou ils sont en dissentiment. S'ils marchent d'accord, ils forment une unité, leur action est souveraine et absolue et ils peuvent abuser du pouvoir, tout aussi bien qu'un monarque, tout aussi bien que le peuple lui-même. Supposez, en effet, un pays protestant et libre, tel que l'Angleterre ou la Suède ; ne peut-il pas arriver que le roi, les chambres, les tribunaux, tous les corps publics soient tous d'accord pour

opprimer les catholiques? Où est la garantie pour la liberté? Si, au contraire, on suppose les pouvoirs en dissentiment, il n'y aura pas d'action ; les tiraillements gêneront l'exécution : la jalousie réciproque des pouvoirs les empêchera de s'entendre pour faire le bien. Ce sera l'immobilité, ou l'anarchie.

Je réponds à cette objection qu'il n'y a pas de principe politique qui soit en état de rendre impossibles tous les abus qui peuvent naître des constitutions humaines. Le principe de la séparation des pouvoirs n'a pas cette portée, ni cette efficacité. Il empêche certains abus, mais non pas tous les abus ; il empêche certaines oppressions, mais non pas toutes les oppressions. Par exemple, il rend impossible le despotisme du pouvoir exécutif par l'intérêt contraire du pouvoir législatif, et le despotisme de celui-ci par l'intérêt contraire de celui-là, et enfin le despotisme du pouvoir judiciaire par sa séparation d'avec les deux autres. Mais, s'ils s'entendent tous les trois pour exercer en commun un même despotisme, il est certain que le principe même de la séparation des pouvoirs n'offre pas de garantie contre cet abus. Mais remarquez que, dans ce cas, ce ne peut être qu'un petit nombre d'intérêts qui soient blessés. Car (à moins que la constitution ne soit corrompue) il est impossible que la grande majorité des intérêts les plus généraux ne soit pas représentée dans la réunion des trois pouvoirs. Ainsi l'oppression ne peut être que limitée, et sur des points très circonscrits. D'ailleurs, dans un pays constitué de cette manière, il y a toujours en dehors des pouvoirs publics un pouvoir moral, invisible, qui tend incessamment à se transformer, sous l'influence de la liberté d'examen : c'est l'opinion. Or l'opinion exprimée par la presse, voilà la dernière garantie de la liberté, lorsque la constitution elle-même n'en offre plus.

Mais je prends l'hypothèse contraire, celle où les pouvoirs, se défiant l'un de l'autre et se surveillant mutuellement, ne réussissent pas à s'entendre : de là les conflits, les tiraillements, les ralentissements des affaires, et enfin les crises

politiques, qui ôtent toute sécurité aux esprits, aux intérêts, aux personnes. Je réponds encore à cette objection qu'aucune machine politique ne peut remédier à tout, suppléer à tout, tout prévenir et tout empêcher. Un gouvernement ne peut vivre que par la bonne volonté et par l'amour de ceux qui le soutiennent. Supposez que cet amour fasse défaut, et que les corps politiques mettent leur intérêt au-dessus de l'amour du pays, il est évident que la moindre discussion dégénérera en déchirement, et que l'État sera à chaque instant menacé de périr par la guerre civile. Mais je ne connais aucun principe de gouvernement qui puisse tenir lieu de l'amour du pays. Supposez, au contraire (et c'est ce qu'il faut supposer), que les divers pouvoirs publics aiment assez leur pays pour ne pas le sacrifier à leur orgueil ou à leur ambition ; les résistances seront bien un ralentissement, mais non une dissolution de la machine. Or dire que ces résistances forment un ralentissement dans le mouvement des affaires, ce n'est pas une objection au système, car c'est précisément ce résultat que l'on veut obtenir. Le ralentissement, dans les affaires humaines, ce n'est pas un mal, c'est un bien : car c'est la réflexion, le sang-froid, l'examen, par conséquent beaucoup de chances pour la vérité, et beaucoup contre l'erreur. De plus, la résistance, qui irrite, il est vrai, quand elle est poussée à l'extrême limite, inquiète et arrête, lorsqu'elle-même sait s'arrêter à temps. Il y a dans cette lutte réciproque un moyen de lumière pour l'un et pour l'autre pouvoir, et une limite à leurs empiètements réciproques.

Ainsi la séparation des pouvoirs demeure, à notre avis, la condition indispensable des gouvernements libres. Mais il faut, en théorie, se tenir à ce principe général, sans vouloir préciser en particulier de quelle manière les pouvoirs peuvent être divisés et distribués. Car il y a là mille combinaisons diverses, qui dépendent des circonstances et de l'état des esprits. De plus, il ne suffit pas de séparer les pouvoirs, il faut les unir et les accorder. Il ne suffit pas de donner des

garanties à la liberté, il faut des moyens pour l'action. Car un gouvernement n'est pas seulement fait pour l'examen des questions, il l'est encore pour la solution. De plus, la nécessité même de l'indépendance des pouvoirs exige que chacun ait une certaine part dans l'action de l'autre. Si le pouvoir législatif ne peut rien sur l'exécutif, celui-ci rendra le premier tout à fait vain ; si l'exécutif ne peut rien sur le législatif, celui-ci s'emparera de l'exécutif. On voit quelles sont les complications pratiques du problème : je n'ai voulu insister que sur le principe.

Mais considérons maintenant la théorie de Montesquieu par un autre côté, que l'on a souvent confondu avec celui-là. Remarquons d'abord que, lorsque Montesquieu distingue trois pouvoirs, il parle du pouvoir exécutif, du législatif et du judiciaire. Puis il dit que « de ces trois puissances, celle de juger est en quelque façon nulle ». Il n'en reste donc que deux, l'exécutive et la législative. Or, selon Montesquieu, le pouvoir exécutif, pour être fort et indépendant, doit être entre les mains d'un monarque. D'un autre côté, pour que le pouvoir législatif défende la sûreté et la liberté de tous, il faut qu'il soit composé de tous ou élu par tous, c'est-à-dire par le peuple. Voilà donc le peuple et le monarque en présence. Cette opposition appelle un médiateur, garantie commune et commune limite des droits et des pouvoirs du peuple et du roi. Ce médiateur, c'est la noblesse. Voilà donc trois nouveaux pouvoirs : le roi, les nobles et le peuple ; et il faut distinguer ces trois pouvoirs de ceux que nous avons déjà nommés : l'exécutif, le législatif et le judiciaire. Il y a là une confusion de termes qu'il est très important de démêler, lorsque l'on parle de la théorie des trois pouvoirs. Qu'entend-on par pouvoir ? Est-ce dans le premier sens, est-ce dans le second que l'on prend cette expression ? Dans le premier sens, il y a trois pouvoirs, même dans une république, quand ils sont convenablement séparés ; ainsi, la séparation des pouvoirs est le principe de la constitution américaine, comme de

la constitution anglaise. Dans le second, il n'y a trois pouvoirs que dans la monarchie mixte, c'est-à-dire dans une forme particulière de gouvernement. Il me semble qu'on n'a pas suffisamment remarqué la différence de ces deux théories, que Montesquieu a fondues ensemble avec beaucoup d'habileté, mais qui n'en sont pas moins essentiellement distinctes. Nous avons examiné la première de ces théories, examinons la seconde.

On a dit que tous les plus grands esprits avaient été partisans de cette forme de gouvernement, composée des trois formes élémentaires : monarchie, aristocratie et démocratie. Cela est vrai, mais cependant avec quelques restrictions. Platon, par exemple, dit bien qu'il faut réunir l'autorité et la liberté, et former une constitution moyenne avec les deux constitutions mères ; mais il ne parle que de la monarchie et de la démocratie et ne dit rien de l'aristocratie. Aristote admire, il est vrai, cet équilibre dans le gouvernement de Sparte et de Carthage. Mais lui-même, lorsqu'il propose une forme de gouvernement, ne choisit pas ce modèle, et sa république est une véritable démocratie, avec l'esclavage. Polybe a repris cette pensée et l'a heureusement appliquée à l'intelligence de la constitution romaine. Mais nous avons déjà remarqué qu'à Rome, le pouvoir monarchique manquait complètement ; car c'est changer le sens des termes que d'appeler du nom de monarchie le pouvoir annuel et divisé du consulat. De Polybe, cette théorie a passé à Cicéron, qui n'y a rien changé. Tacite l'a jetée en passant dans ses *Annales* ; saint Thomas, sans la bien comprendre, l'a reproduite à son tour ; Machiavel l'a empruntée de nouveau à Polybe et à Cicéron ; mais ce n'est chez lui qu'une réminiscence sans portée : tout son esprit et toute son âme sont pour les gouvernements simples, monarchie ou démocratie. Au XVIe siècle, cette théorie est un lieu commun de la politique. Érasme est trop cicéronien pour ne pas l'adopter. Bellarmin l'emprunte à saint Thomas, et en trouve une admirable application dans

le gouvernement de l'Église catholique. Les démocrates protestants, quand ils sont au bout de leurs attaques révolutionnaires, et qu'il faut proposer quelque chose, en reviennent à cette doctrine. Bodin, au contraire, la combat énergiquement, et dit qu'il faut mélanger les principes et non les formes de gouvernement. Enfin, ce lieu commun avait perdu tout son sens à force d'être reproduit, lorsque Montesquieu l'a rajeuni, l'a renouvelé et lui a donné une vie et une force inattendues en l'associant au principe nouveau de la séparation des pouvoirs.

Que conclure de ce rapide historique de la question? Que tous les esprits sages avaient toujours compris la nécessité d'un gouvernement tempéré, mais qu'avant Montesquieu aucun n'avait indiqué avec autant de précision l'union de l'hérédité monarchique, du privilège aristocratique, et du droit populaire, comme la combinaison la plus nécessaire à la liberté. Or c'est là qu'est la question. Qu'un gouvernement doive être tempéré, pondéré, je l'admets, car ce principe, c'est le principe même de la séparation des pouvoirs. Mais doit-il être précisément pondéré de telle ou telle manière ; et si tel élément, soit monarchique, soit aristocratique, fait défaut, s'ensuit-il qu'il ne puisse pas être libre ?

Je crois que la théorie de Montesquieu, trop prise à la lettre, conduit à cette alternative, ou de changer le sens des mots, et d'appeler monarchie, aristocratie, ce qui n'est ni l'un ni l'autre, ou bien de prétendre que la liberté ne peut exister que dans une certaine situation sociale, qui peut très bien ne pas se rencontrer et qui ne se rencontrera peut-être qu'une seule fois dans l'histoire.

En effet, jugez à la lumière de cette théorie, soit le gouvernement romain, soit le gouvernement des États-Unis, vous devez appeler monarchie le consulat ou la présidence. Or le consulat ne ressemble guère à la monarchie, et la présidence, qui s'en rapproche un peu plus, n'est elle-même qu'une image très éloignée et très affaiblie de la royauté ; car il est

évident que l'hérédité, ou, tout au moins, le pouvoir à vie est le caractère essentiel de la royauté. Ce sont pourtant là de grands exemples de gouvernements libres et de gouvernements tempérés. De même, vous trouverez quelque image de l'aristocratie dans le Sénat des États-Unis ; mais cette aristocratie ressemblera à la noblesse comme la présidence à la royauté, c'est-à-dire n'y ressemblera pas du tout. Le privilège est le véritable caractère politique de l'aristocratie. Une aristocratie qui n'a pas de privilèges, qui n'est que la supériorité du mérite, de l'âge et de l'expérience, n'est pas une aristocratie, c'est simplement la vraie démocratie.

Il est vrai que le gouvernement anglais donne raison à la théorie de Montesquieu. Mais ce gouvernement peut-il se reproduire à volonté ? Y a-t-il toujours dans un pays, à un moment donné, une famille avec une situation historique assez grande et assez populaire pour former une monarchie ? Y aura-t-il toujours les éléments suffisants d'une aristocratie véritable ? Si ces éléments ne sont pas donnés par la réalité, faut-il les créer artificiellement ? Une création artificielle de forces politiques peut-elle réussir ? Si l'on ne peut pas créer artificiellement ces forces, est-il donc impossible d'y suppléer ? Un pays est-il condamné à n'être jamais libre, parce que telles conditions particulières ne s'y rencontrent pas ?

Allons plus loin. Quel est le fond de la constitution anglaise ? C'est l'aristocratie, c'est une aristocratie qui consent à être gouvernée par un roi et à faire la part aux besoins du peuple. Grande aristocratie, sans aucun doute ; mais enfin, voici la question : faut-il absolument une noblesse dans un pays libre ? La liberté politique ne peut-elle s'acheter que par l'inégalité sociale ? Il est difficile de le croire. Si la raison fait désirer à l'homme la liberté politique, la même raison lui fait désirer aussi l'égalité civile. Il serait trop étrange que le privilège fût un principe de liberté, et l'égalité de droits un principe de servitude.

Si l'on reconnaît, ce qui nous paraît incontestable, que la

société civilisée marche partout vers l'abolition des privilèges et que le travail d'égalité dans les lois et dans les mœurs ne cesse pas de se faire, il y aura lieu de se poser la question autrement que n'a fait Montesquieu. Car il regarde comme indispensable aux gouvernements libres un élément qui va sans cesse en s'amoindrissant. Il en résulterait que la liberté elle-même devrait devenir de plus en plus difficile, et à la fin impossible, à mesure que l'égalité augmenterait.

Ce sont ces questions que Montesquieu n'a pas résolues, et qui ne paraissent pas l'avoir été complètement depuis lui.

Les doctrines sociales. — Quoique les théories politiques soient la partie la plus célèbre et la plus importante de l'*Esprit des lois*, ce serait rendre à Montesquieu une infidèle justice que de ne pas signaler les grands services qu'il a rendus à la cause de l'humanité, les réformes qu'il a provoquées, les abus qu'il a combattus. Sur ce terrain, où est l'honneur de son siècle, Montesquieu ne le cède à aucun de ses contemporains, pas même à Voltaire. On peut même dire qu'il l'a devancé : car déjà, dans les *Lettres persanes*, il demandait l'adoucissement des peines et la tolérance religieuse. Il développe les mêmes idées dans l'*Esprit des lois*.

En premier lieu, au nom de ses principes et de l'expérience, il proteste contre la barbarie dans les peines (1). « La sévérité, dit-il, et il entend par là la sévérité extrême, convient plus au gouvernement despotique, qui agit par la terreur, qu'aux gouvernements monarchique ou républicain, qui agissent par l'honneur et par la vertu. » Dans ces gouvernements, il est clair que la honte doit être plus puissante que la peine : car la honte étant impuissante, la peine l'est également. Dans les bons gouvernements, il vaut mieux prévenir que punir, et, en punissant, employer une certaine douceur, plus analogue au principe du gouvernement. La sévérité des peines est contraire à la liberté, et avec la liberté les peines

(1) L. VI, c. IX et c. XII. Comparez *Lettres persanes*, lettre LXXX.

s'adoucissent. Les peines cruelles sont inutiles, car l'imagination s'y habitue. D'ailleurs, dans les États modérés, la perte de la vie est plus cruelle que dans des États malheureux les plus affreux supplices. A force d'augmenter la sévérité des peines, on ôte le ressort du gouvernement, et l'abus des supplices ne fait qu'y rendre les hommes indifférents, et dans bien des cas assurer l'impunité du criminel. On ne voit point que la dureté dans les lois est un plus grand mal que les maux qu'on veut punir : car elle corrompt le principe même de l'État. Le mal partiel peut se guérir ; le mal qui atteint la racine est incurable. Montesquieu, dans ces beaux chapitres sur la douceur des peines, se garde bien d'attaquer les lois de sa patrie, car il n'a point, comme il le dit, l'esprit désapprobateur ; mais il est évident qu'en associant la cruauté des peines au principe des gouvernements despotiques, il invitait les gouvernements modérés à faire disparaître la barbarie de leurs codes. Il ne consacre que quelques lignes à la torture, mais elles en disent assez ; par un tour particulier de son génie, il pénètre au fond des choses en paraissant les effleurer. « Nous voyons, dit-il, aujourd'hui, une nation très bien policée la rejeter sans inconvénient. Elle n'est donc pas nécessaire de sa nature. — J'allais dire qu'elle pouvait convenir dans le gouvernement despotique, où tout ce qui inspire la crainte entre plus dans les ressorts des gouvernements, j'allais dire que les esclaves chez les Grecs et les Romains... Mais j'entends la voix de la nature qui crie contre moi (1). » On a pensé que Montesquieu avait presque voulu justifier la torture par ces paroles, et qu'il ne s'était arrêté que par une sorte de honte. Mais dire que la torture peut convenir au despotisme, est-ce justifier la torture, ou flétrir le despotisme? Dire qu'elle est une des conséquences de l'esclavage, est-ce justifier la torture, ou flétrir l'esclavage ?

L'esclavage est la question que Montesquieu a traitée avec

(1) L. VI, c. XVII.

le plus de force, de profondeur et d'éclat (1). Grotius fondait le droit de l'esclavage sur un prétendu droit de guerre qui autorise le vainqueur à tuer son prisonnier. Sa vie lui appartient, à plus forte raison sa liberté; le réduire à l'esclavage, c'est lui faire grâce. Montesquieu répond : « Il n'est pas permis de tuer dans la guerre, sauf le cas de nécessité ; mais dès qu'un homme en a fait un autre esclave, on ne peut pas dire qu'il ait été dans la nécessité de le tuer, puisqu'il ne l'a pas fait. » La conséquence tombe avec le principe ; il reste seulement le droit de retenir le vaincu prisonnier pour se garantir de ses entreprises (conséquence inévitable du malheureux droit de guerre), mais non pas d'asservir et d'approprier à notre usage celui qui est notre égal par le droit de la nature. On fonde encore l'esclavage sur un prétendu contrat, une sorte de trafic. L'homme libre, dit-on, peut se vendre. Montesquieu répond admirablement : « La vente suppose un prix ; l'esclave se vendant, tous ses biens entreraient dans la propriété du maître, le maître ne donnerait rien, et l'esclave ne recevrait rien... » En outre, « la liberté de chaque citoyen est une partie de la liberté publique ». On rapporte aussi l'origine de l'esclavage à la naissance : le fils d'esclave naît esclave ; car le père ne peut lui communiquer que sa propre qualité. « Mais, si un homme n'a pu se vendre, encore moins a-t-il pu vendre son fils qui n'était pas né. Si un prisonnier de guerre ne peut être réduit en servitude, encore moins ses enfants. » Enfin Montesquieu observe que toutes les lois sociales sont faites en faveur de ceux mêmes qu'elles frappent. Elles punissent la violation du droit, cela est vrai ; mais elles protègent le droit dans la personne même de celui qui les viole. Au contraire la loi de l'esclavage est toujours contre l'esclave, jamais pour lui. Si l'on dit que l'esclavage assure la subsistance de l'esclave, il ne faudrait l'entendre que des hommes incapables de gagner leur vie par leur travail. Mais

(1) L. XV, c. II.

on ne veut pas de ces esclaves-là. L'esclavage, en un mot, ou ce droit qui rend un homme tellement propre à un autre homme, qu'il est le maître absolu de sa vie et de ses biens, n'est pas bon par sa nature (1).

Montesquieu avait discuté par le raisonnement l'esclavage en général ; mais il fallait attaquer par des armes plus vives et plus perçantes une coutume que soutenaient tant d'intérêts et dont l'éloignement adoucissait l'horreur à l'imagination. A la discussion il substitua l'ironie, non l'ironie douce de Socrate, non pas l'ironie trop souvent glacée de Voltaire, mais une ironie sanglante et en même temps touchante, parce qu'elle part du cœur. « Le sucre serait trop cher, dit Montesquieu, si l'on ne faisait travailler la plante qui le produit par des esclaves... Ceux dont il s'agit sont noirs depuis les pieds jusqu'à la tête, et ils ont le nez si écrasé, qu'il est presque impossible de les plaindre. On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu, qui est un être très sage, ait mis une âme, surtout une âme bonne, dans un corps tout noir... Une preuve que les nègres n'ont pas le sens commun, c'est qu'ils font plus de cas d'un collier de verre que de l'or, qui, chez des nations policées, est d'une si grande conséquence... De petits esprits exagèrent trop l'injustice que l'on fait aux Africains ; car, si elle était telle qu'ils le disent, ne serait-il pas venu à la tête des princes d'Europe, qui font entre eux tant de conventions inutiles, d'en faire une générale en faveur de la miséricorde et de la pitié (2) ? » Grandes et généreuses paroles, qui font honneur à la raison et au cœur dont elles sont sorties, au siècle où elles ont pu être prononcées, à la liberté qui les a inspirées, aux peuples enfin qui ont essayé à leurs risques et périls de réaliser ce noble vœu !

Enfin, Montesquieu, à qui rien d'humain n'était étranger, eut aussi, comme tous les grands écrivains ses contemporains, de fortes paroles contre l'intolérance religieuse. Faire de la

(1) L. XV, c. I.
(2) L. XV, c. V

religion une arme de mort, forcer ce qu'il y a au monde de plus libre, la conscience, épouvanter pour convertir, et, par une fraternité sanglante, faire le salut des hommes en les assassinant, telle était la violente politique que la superstition et l'abus de la domination avaient substituée à la politique de douceur et à la morale de pardon qui respire dans l'Évangile. Elle régnait encore, quoique affaiblie, dans le XVIII[e] siècle. Montesquieu oppose à ces pratiques insensées la prudence du politique et la compassion de l'homme. « Tolérer une religion, dit-il, ce n'est pas l'approuver (1). » Dans un État qui repose sur l'unité et la paix, s'il y a plusieurs religions, il faut qu'elles se tolèrent, c'est-à-dire qu'elles vivent en paix. « Car il ne suffit pas qu'un citoyen n'agite pas l'État, il faut encore qu'il ne trouble pas un autre citoyen. » Les disputes des religions, leurs proscriptions mutuelles déchirent l'État et, au lieu d'une émulation de bonnes mœurs et de bons principes, en font une lutte de tyrannie. Ainsi parle le politique, voici les paroles de l'homme : il les met dans la bouche d'un juif de Lisbonne : « Vous prouvez que votre religion est divine, parce qu'elle s'est accrue par la persécution des païens et le sang de vos martyrs ; mais aujourd'hui, vous prenez le rôle de Dioclétien, et vous nous faites prendre le vôtre. Nous vous conjurons, non pas par le Dieu puissant que nous servons vous et nous, mais par le Christ que vous nous dites avoir pris la condition humaine pour vous proposer des exemples que vous puissiez suivre : nous vous conjurons d'agir avec nous comme il agirait lui-même, s'il était encore sur la terre. Vous voulez que nous soyons chrétiens, et vous ne voulez pas l'être... Il faut que nous vous avertissions d'une chose, c'est que, si quelqu'un dans la postérité ose jamais dire que dans le siècle où nous vivons les peuples d'Europe étaient policés, on vous citera pour prouver qu'ils étaient barbares ; et l'idée que l'on aura de vous sera telle, qu'elle flétrira votre

(1) L. XXV, c. IX.

siècle et portera la haine sur tous vos contemporains (1). »

Introduire l'équité et l'humanité dans les lois criminelles, abolir l'esclavage et la traite des noirs, mettre fin aux auto-dafés et aux persécutions religieuses, tels sont les trois objets poursuivis avec passion, défendus avec éloquence, et enfin obtenus de la raison des peuples et de celle des gouvernements par Montesquieu. Pour la cause de la tolérance, il a eu sans doute Voltaire pour allié ; et cet allié même a agi de son côté avec tant de persévérance et d'ardeur, qu'il semble avoir usurpé à lui seul la gloire que Montesquieu doit partager avec lui ; mais quant à l'esclavage, nul n'a donné le signal, si ce n'est Montesquieu. C'est lui qui a trouvé sur cette question les arguments les plus forts, les plus pressants, les plus décisifs, qui y a joint les accents les plus amers et les plus touchants. Que l'on cherche avant lui un réquisitoire aussi profond et aussi sensé. Le XVIIe siècle n'avait guère de doutes sur l'esclavage. Bossuet l'admettait sans hésitation, comme un fait autorisé par l'Écriture. Locke, il est vrai, le combattait, mais sans beaucoup d'originalité et de force, et encore le conservait-il dans certains cas. La seule discussion qui mérite d'être rapportée avant Montesquieu, est celle de Bodin, au XVIe siècle (2). Seul dans ce siècle de révolutions, il avait élevé la voix contre l'esclavage. Quant au moyen âge, accord unanime en faveur de cette institution, que le christianisme semblait avoir détruite. Il faut remonter jusqu'aux Pères de l'Église et aux stoïciens pour trouver une protestation aussi vive que celle du XVIIIe siècle. Mais les Pères de l'Église, ne s'appuyant que sur l'égalité religieuse des hommes, admettant au nom du droit humain ce qu'ils rejetaient au nom du droit mystique et chrétien, n'avaient point coupé à la racine ce mal corrupteur. C'est ce qui fit que, malgré les adoucissements de l'esclavage, transformé en servage, tout était prêt pour une recrudescence de ce fléau, atténué mais non détruit, lorsque

(1) L. XXV, c. XIII.
(2) Voy. pl. haut, l. III, c. IV, p. 141. 142.

la découverte de l'Amérique et des hommes de couleur fournit un prétexte à la cupidité, à la superstition et à l'ignorance ; et la voix des docteurs et des théologiens, celle de Las Casas exceptée, ne s'éleva pas contre cet attentat au droit humain. Il faut donc le dire, c'est le XVIIIe siècle qui, le premier, a porté à l'esclavage un coup mortel ; c'est Montesquieu qui a eu ce courage et cet honneur ; c'est éclairées par lui, par J.-J. Rousseau, et d'autres à leur suite, que les nations de l'Europe se sont décidées à s'affranchir de cette tache, et l'ont laissée à l'Amérique (1). Qu'on déclame tant qu'on voudra contre la philosophie et ses prétentions orgueilleuses, on ne lui ôtera pas la gloire d'avoir fait ce que ni les théologiens, ni les jurisconsultes, ni les politiques n'avaient osé entreprendre avant que la raison publique les y forçât.

J'en dirai autant des réformes dans la pénalité. Là encore, Montesquieu est novateur, initiateur. La législation était pleine des vestiges du moyen âge. La cruauté, l'exagération des peines, leur disproportion avec les délits et entre elles, par qui tous ces restes d'un temps brutal et barbare avaient-ils été combattus avant Montesquieu ? Quelle voix éloquente les avait signalés aux princes, à l'Europe, à l'avenir ? Plus tard, Voltaire, Beccaria, beaucoup d'autres, ont repris les vues de Montesquieu, les ont ou développées ou corrigées, mais l'initiative lui appartient, et ici, comme pour l'esclavage, il a réussi, il a gagné sa cause. C'est à lui, en grande partie, que nous devons de vivre sous des lois pénales en harmonie avec nos mœurs et nos lumières, qui répriment sans avilir, qui punissent sans opprimer, qui enfin ne troublent pas le sentiment de la justice en blessant celui de l'humanité.

Économie politique de Montesquieu. — Les idées économiques de Montesquieu sont loin d'avoir la même originalité et la même importance que ses idées sociales ou politiques.

(1) Depuis que ces pages ont été écrites on sait que l'esclavage a été aboli aux États-Unis, et le servage en Russie : nouvelles conquêtes des publicistes du XVIIIe siècle.

Cependant, si l'on considère que l'*Esprit des lois* est antérieur de trente ans au traité d'Adam Smith sur la *Richesse des nations*, on doit encore lui savoir gré d'avoir donné à ces matières une place importante dans sa théorie générale. Le luxe, les revenus de l'État, le commerce (Liv. XX à XXIII), suggèrent à Montesquieu des vues intéressantes, dont quelques-unes peuvent nous paraître aujourd'hui surannées, quelques autres dangereuses, mais qui sont par cela même utiles à noter, comme indications de l'esprit du temps.

Ainsi Montesquieu n'est pas très éloigné de partager les préjugés antiques sur l'utilité et la justice des lois somptuaires. Il admet que ces sortes de lois sont dans l'esprit des républiques. La liberté, selon lui, est liée à l'égalité (1) ; et l'égalité est impossible sans une certaine mesure dans les différences de fortune, et par conséquent sans quelques restrictions du luxe. Mais ces restrictions sont inutiles ou nuisibles dans une monarchie, où tout est fondé sur la distinction des classes, sur l'apparence et par conséquent l'inégalité. Ces vues ont une certaine justesse. Il est vrai que le luxe est de l'essence des monarchies, en jetant de l'éclat sur les classes élevées ; mais par cela même les lois somptuaires y seraient nécessaires, si elles étaient possibles, pour empêcher les classes inférieures de prétendre au luxe des supérieures. D'un autre côté, le luxe semble contraire à l'égalité démocratique ; mais en même temps il est de l'essence de la liberté : il est la conséquence du droit de propriété, c'est-à-dire du droit d'user de sa fortune, de l'augmenter sans limite, de la dépenser sans le contrôle de l'État. Les lois somptuaires ne sont-elles pas une intervention indiscrète de l'État dans l'usage du droit de propriété ? Montesquieu n'a vu, à ce qu'il semble, que les républiques anciennes et les monarchies modernes.

(1) Ce principe est curieux ; car c'est le principe du socialisme moderne qui soutient que c'est l'égalité qui est la base de la liberté : car les hommes qui sont dans la dépendance des autres, disent-ils, ne sont pas libres.

Mais les États libres qui naissent, non, comme dans l'antiquité, de la force, de la conquête, de la guerre, mais du travail et du commerce, doivent-ils être soumis à ces lois restrictives, qui, en interdisant l'usage de la fortune, peuvent porter atteinte jusqu'aux principes mêmes de la société ? Doit-on dire que les républiques ou les États libres se corrompent nécessairement par la richesse, que l'égalité est impossible sans la frugalité ? Si enfin, par frugalité, on n'entend que la modération dans le luxe, ne sera-t-elle pas plus facilement obtenue par des lois qui favoriseront la liberté du travail, la facilité de la circulation, et la justice de la distribution, que par des règlements d'une austérité surannée ? La politique peut-elle se mettre à la place de la morale, et trouvera-t-elle le point juste qui sépare le nécessaire du superflu (1) ? Questions obscures que ne connaissaient pas les anciens, et que Montesquieu n'a pas discutées !

La théorie des impôts, comme celle du luxe, suggère à Montesquieu des idées justes et fines, dont quelques-unes cependant sont aujourd'hui à bon droit suspectes. Il définit simplement l'impôt une portion que chaque citoyen donne de son bien pour avoir la sûreté de l'autre, et en jouir agréablement (2). Il donne le vrai principe qui doit présider à l'établissement des impôts. « Pour bien fixer les revenus, il faut avoir égard aux nécessités de l'État et aux nécessités des citoyens. Il ne faut pas prendre au peuple sur ses besoins réels pour des besoins de l'État imaginaires. » Principe à la fois de morale et d'économie ; car s'il est injuste d'enlever au

(1) La question du luxe est supérieurement traitée dans le *Commentaire sur l'Esprit des lois* de Destutt de Tracy.

(2) On est surpris de voir l'esprit droit et ferme de Destutt de Tracy s'égarer au point de soutenir, dans son Commentaire, que l'impôt en soi est *un mal*, dont il faut seulement chercher à tirer le meilleur parti possible. Mais l'impôt n'étant et ne devant être, s'il est bien réparti, que l'équivalent d'un service rendu par l'État, n'est pas un mal, puisque ce service lui-même est un bien. Sans doute il vaudrait mieux avoir ce service pour rien, mais il en est de même de tout ce que nous sommes obligés d'acheter.

peuple une partie de son nécessaire pour subvenir à des dépenses superflues, cela est encore inhabile : c'est tarir la source des impôts futurs, pour en vouloir trop tirer dans les besoins présents. Un autre principe, qui est la conséquence du précédent, est celui-ci : « L'État doit proportionner sa fortune à celle des particuliers. » Si l'État suit cette mesure, il sera peut-être gêné d'abord, mais il s'enrichira ensuite : « L'aisance des particuliers fera bientôt monter sa fortune. Tout dépend du moment. L'État commencera-t-il par appauvrir ses sujets pour s'enrichir ? ou attendra-t-il que des sujets à leur aise l'enrichissent ? Aura-t-il le premier l'avantage ou le second ? Commencera-t-il par être riche ou finira-t-il par l'être ? » C'est qu'en effet la richesse publique ne peut jamais être autre chose que l'effet de la richesse particulière : si elle se développe aux dépens de cette richesse, elle tarit sa source, comme nous l'avons dit ; si au contraire elle ne fait que la suivre, elle grandit avec elle.

Il faut distinguer, avec Montesquieu, trois espèces d'impôts : l'impôt par personne, la taxe sur les terres, les droits sur les marchandises. Le premier ne doit pas être simplement proportionnel, mais progressif (1) ; car il faut distinguer dans les biens de chacun le nécessaire, l'utile et le superflu. Le nécessaire ne doit pas être taxé ; l'utile doit l'être ; et le superflu beaucoup plus que l'utile. La grandeur de la taxe sur le superflu empêche le superflu. Ces principes sont ceux des républiques anciennes. Ces républiques, fondées sur la frugalité, faisaient la guerre au luxe et au superflu. L'impôt progressif était une sorte de loi somptuaire. Mais cet impôt est-il juste, là où l'inégalité de fortune est la conséquence légitime de la liberté du travail ? Cet impôt n'établit-il pas un privilège pour les pauvres par rapport aux riches ? N'est-il

(1) On voit combien on pourrait trouver de traces de socialisme dans Montesquieu, si on voulait rendre un auteur responsable de toutes les théories qui sont nées après lui, pour peu qu'il ait quelque chose de commun avec elles.

pas un obstacle au développement libre des capitaux, c'est-à-dire du travail ? Et si l'accumulation des capitaux paraît dangereuse dans un pays libre, n'en doit-on pas plutôt attendre la ds persion de lois équitables sur la production, la circulation, la distribution, que d'un impôt inégal qui, en frappant la richesse des particuliers, frappe en même temps la richesse publique? Montesquieu, trop prévenu pour les institutions politiques des anciens, comme on l'était en général de son temps, n'a pas vu et n'a point résolu ces difficultés. La seconde espèce d'impôt, celle qui porte sur les terres, est sujette, selon Montesquieu, à de grands inconvénients, les différences de valeur entre les fonds étant très difficiles à connaître, et beaucoup de gens intéressés à les cacher. Par suite de cette injustice inhérente à la nature de la chose, il faut que cette taxe soit très modérée, afin que, si quelque-uns ne payent pas assez, personne du moins ne paye trop. Enfin la troisième sorte d'impôts, ou droits sur les marchandises, a cet avantage d'être pour ainsi dire insensible : car, comme ils s'acquittent avec l'achat de la marchandise, ils s'acquittent en quelque sorte volontairement, et sans qu'on y pense : mais pour cela il faut que l'impôt soit acquitté par le vendeur et non par l'acheteur ; le premier l'avance au second, et celui-ci ne paye qu'à son temps, selon ses moyens et ses besoins ; en outre, pour que l'illusion se conserve aux yeux du peuple, il faut que le droit supporté par les marchandises ne soit pas dans une disproportion énorme avec leur valeur; car, dans ce cas, le peuple sent trop sa servitude, le prince est obligé de vendre seul sa marchandise, et, la fraude étant très lucrative, les peines sur la contrebande doivent être énormes, et ainsi toute la proportion des peines est ôtée.

Montesquieu a mis en lumière cette vérité, que ce sont les pays les plus libres qui supportent le plus d'impôts. La raison en est que la liberté développe la richesse, et que la richesse particulière est la source de la richesse publique. Mais il ne faut pas retourner les termes, et dire que l'excès des tributs

est favorable à la liberté. En toutes choses il faut garder la modération ; c'est cette modération même qui rend les peuples libres plus capables d'enrichir le trésor public ; si on la dépasse, on les appauvrit ainsi que lui. Des trois espèces d'impôts distinguées par Montesquieu, l'impôt par tête est, selon lui, le plus convenable à la servitude et l'impôt des marchandises le plus convenable à la liberté. Mais on peut dire ici que, si Montesquieu démontre bien que l'impôt des marchandises n'est possible et utile que dans un pays libre, il n'établit pas cependant, comme le remarque J.-J. Rousseau, que l'impôt personnel, s'il est équitablement réparti, ne convient pas également à la liberté.

Enfin Montesquieu termine cette remarquable étude des revenus publics par une critique vive et profonde du système qui afferme les impôts. Ce système, qui a mis si souvent les finances de la monarchie dans le dernier péril, qui forçait le prince ou à une odieuse complicité avec les traitants, ou à de violentes et exorbitantes exécutions, a disparu avec la Révolution française. On doit remercier Montesquieu d'en avoir signalé les abus. « Celui qui a l'argent, dit-il, est toujours le maître de l'autre, le traitant se rend despotique sur le prince même ; il n'est pas législateur, mais il le force à donner des lois. »

Parmi les moyens qui contribuent le plus à la fortune publique, il faut placer en première ligne le commerce. On se rappelle que l'esprit si pratique d'Aristote partageait sur le commerce les préjugés de son temps. Il avait admirablement aperçu la distinction signalée plus tard par Ad. Smith entre la valeur d'usage et la valeur d'échange. Il considérait comme justes les échanges qui servent à contenter les besoins réciproques des hommes. Il ne pouvait pas ne pas voir que c'était le principe même de la civilisation. Mais, s'il admettait ce genre de transactions nécessaires à la conservation de la vie, il condamnait la science de la richesse, ou celle qui se sert de l'échange pour acquérir du gain ; car une est limitée par

les besoins naturels; l'autre est-il illimitée; l'une a pour objet les nécessités de la vie, l'autre l'acquisition des métaux. Aristote répudiait donc le commerce comme injuste et servile. Montesquieu, quelque imbu qu'il fût lui-même des préjugés politiques et sociaux de l'antiquité, ne partage pas celui-là. Il répond au reproche fait au commerce par les anciens d'amollir les âmes : « Le commerce, s'il corrompt les mœurs pures, polit et adoucit les mœurs barbares. Son principal effet est de porter à la paix : deux nations qui négocient ensemble se rendent réciproquement dépendantes ; » et, en effet, sans les folles passions des peuples et les coupables ambitions des princes, le commerce serait et devrait être, plus que les projets de l'abbé de Saint-Pierre, le vrai garant d'une paix perpétuelle entre les hommes.

Montesquieu distingue deux espèces de commerce, le commerce de luxe et celui d'économie : le premier, dont l'objet est de satisfaire l'orgueil, les délices, les fantaisies ; le second, qui s'occupe de transporter les marchandises d'une nation à une autre en gagnant peu sur le transport mais beaucoup sur la quantité. Le premier de ces commerces est convenable à la monarchie, le second au gouvernement de plusieurs. Dans les états despotiques, le commerce est nul ; on y travaille plus à conserver qu'à acquérir. Dans une nation libre, au contraire, on travaille plus à acquérir qu'à conserver. Ce dernier principe est d'une vue profonde. Dans les pays où la liberté ne va pas sans la sécurité, on risque plus, et par conséquent l'on gagne plus, car les fortunes ne s'accroissent que par l'avance des capitaux. Au contraire, là où la propriété n'est pas assurée, chacun se resserre, trop heureux de garder le sien et trop inquiet de le perdre, s'il s'aventurait dans des entreprises où des lois bien faites ne protègent pas avec équité l'intérêt de chacun. Par la même raison, dans les pays despotiques où le gouvernement est assez sage pour protéger par une certaine justice la propriété individuelle, le commerce peut s'étendre aussi bien que dans les pays libres,

mais toujours cependant dans une moindre proportion. D'ailleurs il ne se développera pas longtemps sans amener à sa suite la liberté.

Montesquieu ne fait qu'effleurer, mais non sans y jeter des vues profondes et rapides, toutes les grandes questions d'économie sociale qui touchent au commerce. Au sujet de la liberté du commerce, il pose les vrais principes : « La vraie maxime, dit-il, est de n'exclure aucune nation de son commerce, sans de grandes raisons..... C'est la concurrence qui met un prix juste aux marchandises, et qui établit les vrais rapports entre elles. » Ainsi l'exclusion ne doit être que l'exception, et la concurrence est la règle ; et il en est de cette exception comme de toutes les exceptions en général : elle doit toujours se justifier par des raisons graves et particulières. Montesquieu ne veut pas la suppression des douanes, mais il veut que l'État soit « neutre entre sa douane et son commerce, en sorte que ces deux choses ne se croisent point » : c'est ce qu'il appelle la liberté du commerce. Il défend la contrainte par corps, mais seulement pour les affaires de commerce. Il approuve beaucoup l'établissement des banques, mais dans les États libres, et non dans ceux qui sont gouvernés par un seul, puisque c'est mettre l'argent d'un côté et le pouvoir de l'autre ; et de même les compagnies de commerce, utiles dans les Etats où se fait le commerce d'économie, ne le sont pas dans les États gouvernés par un seul ; encore ne le sont-elles pas toujours dans les premiers.

Il faut encore compter Montesquieu au nombre des publicistes qui ont émis les vrais principes au sujet de l'intérêt de l'argent. On sait quelle était l'opinion d'Aristote en cette matière (1) : il rejetait non seulement l'usure, mais l'intérêt même. Il n'admettait pas que la monnaie pût être autre chose qu'un signe d'échange, et devînt à son tour une marchandise. Il était frappé de cette considération, que l'intérêt tend à

(1) Voy. tome I, L. I, c. III, p. 201.

faire un objet de commerce de ce qui n'est qu'un instrument de commerce : il ne dit pas, mais il sous-entend que la monnaie, en se faisant payer, devient un obstacle à la facilité des échanges, pour laquelle elle avait été créée. Mais il oublie aussi que, la monnaie étant une matière qui peut être, comme toutes les autres, rare ou fréquente, doit avoir une valeur variable ; que, de plus, étant un signe, elle est entre les mains de celui qui la possède la représentation d'une richesse véritable, que par ces deux considérations le possesseur d'un métal monnayé ne peut s'en dessaisir en faveur d'un autre, fût-ce pour un temps déterminé, sans se faire payer le service qu'il rend et la privation qu'il souffre. L'avance d'un capital en argent est une valeur que le prêteur livre à l'emprunteur ; il ne peut la livrer pour rien : voilà comment l'argent naît de l'argent. « L'argent est un signe, dit Montesquieu, il est clair que celui qui a besoin de ce signe doit le louer, comme il fait toutes les choses dont il peut avoir besoin. Toute la différence est que les autres choses peuvent se louer ou s'acheter ; au lieu que l'argent, qui est le prix des choses, se loue et ne s'achète pas. » Aristote, qui ne veut point du commerce, n'admet pas l'intérêt de l'argent : Montesquieu admet au contraire l'un et l'autre. Car c'est une des nécessités du commerce de payer le prix de l'argent. « C'est une action très bonne de prêter à un autre son argent sans intérêt, mais on sent que ce ne peut être qu'un conseil de religion, et non pas une loi civile. » En effet, il n'y a rien que de rigoureusement juste dans le prix du crédit. Abolir ce prix, c'est vouloir qu'en toutes choses le don se substitue à l'échange, la charité au contrat ; c'est livrer la subsistance de la société aux caprices de la bienfaisance. La bienfaisance adoucit les maux, mais on ne peut fonder un état de société sur elle seule ; dans un pays où chacun pourrait n'avoir recours pour vivre qu'à la bonté de ses semblables, personne ne travaillerait, et la source de tous les dons serait bientôt tarie. Mais si l'échange est le principe de la richesse, le prêt est lui-même une sorte

d'échange, et par conséquent on ne peut en interdire le prix que par un conseil de morale, et non par une loi stricte. « Pour que le commerce puisse se bien faire, il faut que l'argent ait un prix, mais que ce prix soit peu considérable. S'il est trop haut, le négociant, qui voit qu'il lui en coûterait plus en intérêt qu'il ne pourrait gagner dans son commerce, n'entreprend rien; si l'argent n'a point de prix, personne n'en prête, et le négociant n'entreprend rien non plus. Je me trompe quand je dis que personne n'en prête. Il faut toujours que les affaires de la société aillent; l'usure s'établit, mais avec les désordres que l'on a éprouvés dans tous les temps. » L'abolition de l'intérêt de l'argent aurait donc deux conséquences également funestes, la stagnation des affaires et l'usure. « Plus la loi serait sévère, et plus ces conséquences seraient nécessaires, comme on le vit à Rome, où, tous les moyens honnêtes de prêter et d'emprunter étant abolis, une usure affreuse, toujours foudroyée et toujours renaissante, s'établit. Les lois extrêmes dans le bien font naître le mal extrême. Il fallut payer pour le prêt d'argent, et pour le danger des peines de la loi. » Montesquieu montre admirablement qu'il ne faut pas fixer trop bas le taux de l'argent; mais montre-t-il qu'il faut le fixer? Inclinerait-il à cette opinion de certains économistes modernes, que l'intérêt de l'argent doit être libre comme toutes les valeurs, conséquence naturelle, à ce qu'il semble, de la doctrine qui fait de l'argent une marchandise comme une autre. Je voudrais savoir la raison de ce privilège. Les objections faites par Montesquieu à un intérêt trop minime ne peuvent-elles pas se faire à tout intérêt légal? Sur quoi se fonde-t-on pour établir que tel taux est le meilleur, le plus juste, ni trop bas pour le prêteur, ni trop haut pour l'emprunteur. Comment cette valeur peut-elle être fixée, quand les autres ne le peuvent pas? Ces questions sont encore discutées aujourd'hui parmi les économistes. On ne peut reprocher à Montesquieu de ne les avoir pas résolues.

J'aborde un dernier objet de la dernière conséquence, sur

lequel l'auteur de l'*Esprit des lois* a jeté encore de ces vues hardies que les problèmes soulevés depuis lui rendent plus intéressantes aujourd'hui peut-être qu'elles ne l'étaient de son temps. C'est la question du devoir d'assistance de l'État par rapport aux misérables (1). « Un homme n'est pas pauvre, dit-il, parce qu'il n'a rien, mais parce qu'il ne travaille pas. » N'est-ce pas là, trente ans avant Smith, le principe de Smith ? Dans le temps où les économistes plaçaient toute la richesse dans la terre, c'était toute une nouveauté dans la science, que de dire : « L'ouvrier qui a laissé à ses enfants son art pour héritage leur a laissé un bien qui s'est multiplié à proportion de leur nombre. Il n'en est pas de même de celui qui a dix arpents de fonds pour vivre et qui les partage à ses enfants. » Mais, malgré ce travail, les citoyens n'ont pas toujours ce qu'il faut pour leur subsistance. Il y a des vieillards, des malades, des orphelins. Montesquieu n'est pas de cette école qui considère la bienfaisance comme contraire à la saine économie politique. Mais il ne voit pas non plus le remède à tous les maux dans une aumône stérile. « Quelques aumônes que l'on fait à un homme nu dans les rues ne remplissent point l'obligation de l'État, qui doit à tous les citoyens une subsistance assurée (2), la nourriture, un vêtement convenable, et un genre de vie qui ne soit pas contraire à la santé ». Mais comment un État remplirait-il ces vastes obligations ? « Un État bien policé tire cette subsistance du fond des arts mêmes : il donne aux uns les travaux dont ils sont capables, il enseigne aux autres à travailler, ce qui fait déjà un travail. » Ainsi, c'est dans le travail ou dans l'apprentissage du travail que Montesquieu voit le remède aux infortunes naturelles ou passagères que l'âge, les infirmités, les chômages amènent dans les classes qui travaillent. L'esprit de travail est plus nécessaire que tous les hôpitaux du monde ; ceux-ci, au contraire, favorisent

(1) L. XXIII, c. xxix.

(2) Encore une trace de socialisme dans un écrivain que l'on ne compte guère d'ordinaire parmi les ancêtres de cette doctrine.

l'esprit de paresse et augmentent ainsi la pauvreté générale et particulière. « A Rome, les hôpitaux font que tout le monde est à son aise, excepté ceux qui travaillent, excepté ceux qui ont de l'industrie, excepté ceux qui cultivent les arts, excepté ceux qui ont des terres, excepté ceux qui font le commerce. » Il ne faut pas tirer de ces paroles la conclusion que Montesquieu favorise cette doctrine extrême que tout citoyen a le droit d'exiger de l'État de l'occupation et du travail. Contraire à toutes les opinions extraordinaires, Montesquieu n'aurait pas plus admis cette doctrine, que celle qui ramène tout à la charité, à la bienfaisance, qui deviennent, quand elles sont sans contre-poids, et employées d'une manière inopportune, un encouragement à la paresse et une récompense du vice. Il croit que l'État peut d'une manière générale favoriser le travail, distribuer certains travaux, donner l'éducation qui conduit au travail, sans être tenu à quelque chose de plus que ce que permet la prudence et impose la nécessité. Mais que de pensées perçantes et hardies dans ces pages perdues au milieu d'un si vaste ouvrage ! Qui eût pu prévoir alors les applications qu'on pouvait faire de paroles telles que celles-ci : « Henri VIII voulant réformer l'Église en Angleterre détruisit les moines, nation paresseuse par elle-même et qui entretenait la paresse des autres, parce que, pratiquant l'hospitalité, une infinité de gens oisifs, gentilshommes et bourgeois, passaient leur vie à courir de couvents en couvents. Il ôta encore les hôpitaux où le bas peuple trouvait sa subsistance, comme les gentilshommes trouvaient la leur dans les monastères. Depuis ces changements, l'esprit de commerce et d'industrie s'établit en Angleterre. » On n'aura jamais dit combien Montesquieu fut hardi, sous les apparences d'une extrême modération.

Voltaire a consacré à l'*Esprit des lois* un de ces excellents petits écrits où brille toute sa sagacité de critique. Les principaux défauts de ce livre admirable, mais imparfait, y sont indiqués avec cette justesse de touche et cette finesse de

goût qui sont les qualités originales de Voltaire. Un philosophe distingué du dernier siècle, M. de Tracy, a consacré aussi à l'examen et à la critique de l'*Esprit des lois* un ouvrage solide et instructif qui redresse également avec bonheur quelques-unes des erreurs de Montesquieu. Mais un commentaire de l'*Esprit des lois* devrait-il être une perpétuelle critique de l'*Esprit des lois* (1) ? Je voudrais que quelqu'un fît voir avec détail la beauté du livre de Montesquieu, la vaste étendue de l'obscurité du sujet choisi par lui et la force avec laquelle il s'en est rendu maître, les difficultés de la matière et le succès de l'entreprise. Je sais que Montesquieu a trop aimé l'esprit, que l'ordre de son ouvrage n'est pas parfait, qu'il a cité des autorités douteuses, avancé des faits controversés ou même faux, que quelques-uns de ses principes sont étroits, que sa critique n'est point assez ferme contre quelques abus ; mais je sais que le sujet était

(1) Par exemple nous avons déjà dit que Tracy commence, dès le premier livre, par une chicane de mots sur la définition du mot *loi*. Les lois ne sont pas, comme le dit Montesquieu, les *rapports* nécessaires qui dérivent de la nature, de la nature des choses, une loi n'est pas un rapport, et un rapport n'est pas une loi. Dans le livre II, à la division des gouvernements de Montesquieu : république, monarchie, despotisme, il en substitue une tout abstraite et difficile à suivre dans la pratique : 1° les gouvernements fondés sur les droits généraux des hommes ; 2° ceux qui se prétendent fondés sur des droits particuliers. Il écarte dans le livre III les trois principes admis par Montesquieu : la vertu, l'honneur et la crainte ; et il en substitue un seul d'un caractère tout abstrait : la raison. De là ces règles abstraites; les gouvernements fondés sur la raison peuvent seuls développer l'instruction publique. — Les gouvernements fondés sur la raison n'ont qu'à laisser agir la nature, etc. On approuvera davantage ce principe trop peu connu jusqu'alors des publicistes : l'effet du luxe est d'employer le travail d'une manière inutile et nuisible. — Le chapitre le plus important du livre de Tracy est celui où il combat les opinions de Montesquieu sur la monarchie constitutionnelle, et substitue ses idées propres, qui sont à peu près celles qui avaient été réalisées dans la constitution de l'an III ; mais dans une note supplémentaire publiée sous la Restauration, il paraît désavouer ces idées. On peut dire encore que la critique des idées économiques de Montesquieu est généralement judicieuse. En résumé, l'ouvrage de Tracy fait penser. Il est surtout très important comme étant le résumé des idées politiques de l'école idéologique. Nous en reparlerons dans la conclusion.

immense et l'un des plus grands que l'on pût tenter. Que l'on imagine tous les systèmes de législation qui sont parmi les hommes, ces lois, ces coutumes, ces institutions qui règlent la vie politique, publique, domestique des citoyens, ces usages qui sont entre les nations, les matières de toutes sortes qui tombent sous les règlements, le chaos enfin ; voilà ce que Montesquieu a osé entreprendre de débrouiller, de mettre en ordre, de ramener à quelques principes. Jusque-là, les jurisconsultes, même philosophes, prenaient pour objet d'étude les lois romaines ; ils en interprétaient les articles, ils en montraient le lien logique et les conséquences ; et l'esprit le plus pénétrant était celui qui, expliquant les articles les uns par les autres, démêlait le mieux la signification des termes. Mais commenter une loi, ce n'est point en donner la raison. Cette raison est en dehors de la loi même, soit dans les principes du gouvernement, soit dans le caractère et le tempérament du peuple, dans sa religion, dans mille causes enfin qu'il fallait découvrir et ramener à un petit nombre. Ce qui augmente la difficulté, c'est que souvent le principe d'une loi n'est lui-même que la conséquence d'un autre principe, c'est que ces principes ont des rapports entre eux et se modifient les uns les autres : ainsi la religion est un principe et le gouvernement en est un autre, et ils peuvent être alternativement la cause ou la conséquence l'un de l'autre. Le luxe a de l'influence sur les lois, et la population aussi ; mais le luxe et la population en ont l'un sur l'autre. Il fallait donc à la fois examiner ces rapports isolément et les considérer ensemble. Que si l'on se fait une idée juste de toute cette complication, peut-être sera-t-on moins frappé de ce qui manque au livre de Montesquieu ; peut-être admirera-t-on davantage la belle lumière qu'il a jetée sur un sujet si confus, et l'on ne s'étonnera point de cette fière parole de sa préface : « Quand j'ai découvert mes principes, tout ce que je cherchais est venu à moi. » En parlant ainsi, il se faisait sans doute illusion ; et l'on peut trouver que ses principes sont loin

d'avoir la portée et l'étendue qu'il leur prête ; lui-même les oublie souvent. Il n'en est pas moins le premier qui ait appliqué l'esprit scientifique, l'esprit moderne aux faits politiques et sociaux. Il est au moins le Descartes, s'il n'est pas le Newton de la politique.

§ 3. — École de Montesquieu.

Nous appelons, avec plus ou moins d'exactitude, école de Montesquieu l'ensemble des écrivains qui ont suivi sa voie dans l'analyse et l'admiration de la constitution anglaise. A la vérité, cette école n'a guère existé, à proprement parler, que dans notre siècle, ou à la fin du siècle dernier. C'est Mounier, Necker, Mme de Staël, Royer-Collard, M. Guizot, et en général ceux que l'on a appelés « les doctrinaires » qui ont soutenu systématiquement et dogmatiquement la doctrine de Montesquieu ; cette école est donc postérieure à la limite chronologique que nous nous sommes imposée (1). Dans le XVIIIe siècle, nous ne trouvons guère que des analyses spéciales de la constitution d'Angleterre, accompagnées d'admiration, mais sans théorie de spéculation. C'est en cela que ces divers commentateurs peuvent être appelés les disciples de Montesquieu. C'est lui, en effet, qui semble, le premier en Europe, avoir découvert l'originalité de la constitution d'Angleterre, et cela non seulement en France, mais en Angleterre même. Les Anglais pratiquaient leur constitution presque sans y penser et sans en donner la théorie. Nous savons qu'au XVIIIe siècle il n'y eut en Angleterre que des journalistes et des polémistes, mais non pas des publicistes. C'est un jurisconsulte, Blakstone, qui, le premier en Angleterre à la suite de Montesquieu, a exposé à son tour systématiquement la théorie de la constitution de son pays. On peut donc dire que c'est Montesquieu qui a révélé aux Anglais la grandeur de leur constitution, qui

(1) Voir notre dernier chapitre : Conclusion.

leur a appris à en être fiers, qui leur a inspiré un amour filial presque superstitieux : superstition admirable, sans laquelle les gouvernements ne peuvent durer.

Blakstone. — C'est à titre seulement de commentateur de la constitution anglaise et de commentateur inspiré par Montesquieu que Blakstone peut avoir place dans ces études. Aucun écrivain, en effet, n'a moins de droits au titre de philosophe politique : aucun n'a moins d'idées originales sur la philosophie de l'État : c'est un jurisconsulte consommé, c'est le publiciste du fait et de la loi. Il ne donne rien à la théorie. Voici son analyse de la constitution d'Angleterre, où l'on reconnaîtra sans peine, en plus d'un endroit, les expressions mêmes de Montesquieu :

« Dans tous les gouvernements tyranniques, la puissance de faire des lois et de les faire exécuter réside dans le même homme, ou bien dans le même corps. Toutes les fois que ces deux puissances sont réunies ensemble, il n'y a pas de liberté publique. Dans un pareil gouvernement, le magistrat fait des lois tyranniques et les exécute tyranniquement, puisqu'il est à la fois législateur et dispensateur et qu'il a pour l'un et pour l'autre tout le pouvoir qu'il veut avoir. Mais dans un État où le pouvoir législatif est séparé du pouvoir exécutif, la puissance législative ne confie pas à la puissance exécutrice un pouvoir qui pourrait tendre à la subversion de sa propre indépendance et de la liberté du citoyen. Pour maintenir la balance de la constitution, il est très nécessaire que la puissance exécutrice soit une branche, mais non la totalité de la législative. Aussi la constitution l'a-t-elle investie de cette partie de la législation qui consiste dans le pouvoir de rejeter plutôt que dans celui de déterminer... C'est en quoi consiste la véritable excellence du gouvernement anglais, que les parties qui le composent se tiennent mutuellement en échec dans la législation. Le peuple est un frein pour la noblesse, et la noblesse pour le peuple, par le privilège mutuel que l'un a de rejeter ce que

l'autre propose ; tandis que le roi, en tenant en échec les deux parties, défend la puissance exécutrice contre toute espèce d'usurpation... De même qu'en mécanique toute machine mue par trois différents ressorts d'égale force, mais dans trois directions différentes, a un mouvement composé et une marche commune vers ces directions ; de même les trois branches de la législation, quoique agitées par des passions contraires, se réunissent pour former le bonheur et assurer la liberté de l'État... La distinction des rangs et des dignités est nécessaire dans tout État bien gouverné... Mais un corps de noblesse est encore plus nécessaire dans une constitution récente, afin de soutenir les droits de la couronne ou du peuple... Des titres de noblesse étant si nécessaires dans un État, il s'ensuit que ceux qui les possèdent doivent former une branche de la législation indépendante. S'ils étaient confondus avec le corps du peuple, leurs privilèges seraient bientôt emportés par le torrent populaire. Dans un État aussi considérable que le nôtre, on a très sagement ordonné qu'il agirait par ses représentants. Mais on exige des électeurs certaines qualités, relativement aux biens, afin d'exclure ceux que la bassesse de leur état fait soupçonner de n'être pas dans le cas d'avoir une volonté à eux. »

Ces citations où l'on aura reconnu à chaque ligne l'image effacée, mais fidèle, des pensées si vives et si nettes de Montesquieu, nous prouve l'influence que ce grand esprit a exercée sur la jurisprudence anglaise. A la fin du siècle, Montesquieu, nous le voyons, était enseigné à Oxford, dans cette université où se sont formés les plus grands hommes politiques de l'Angleterre. Ainsi la philosophie française du XVIIIe siècle, qui a contribué à renverser l'antique et chancelante constitution de notre pays, peut se vanter d'avoir affermi et enraciné la constitution anglaise.

Paley. — Parmi les écrivains qui se sont appliqués à développer la théorie de Montesquieu sur la division des pouvoirs, nous citerons encore Paley, qui, dans ses *Principes de*

la philosophie morale et politique (1), donne une analyse de la constitution anglaise, en insistant particulièrement sur ce qu'il appelle « la balance de la constitution »; c'est-à-dire les précautions qui ont été prises pour préserver les différents pouvoirs de leurs empiétements réciproques. Il distingue deux choses : la *balance des pouvoirs* et la *balance des intérêts*. Par « balance des pouvoirs », j'entends, dit-il, qu'il n'y a pas de pouvoir possédé par une partie de la législature dont l'excès ou l'abus ne puisse être réfréné par quelque pouvoir antagoniste résidant dans une autre partie. Par exemple, le pouvoir de faire des lois qui appartient aux deux Chambres du parlement est tenu en échec par le veto de la couronne; de telle sorte que, si des lois subversives du pouvoir royal obtenaient le consentement du parlement, le prince, en interposant sa prérogative, peut sauver les droits nécessaires de son autorité. D'un autre côté, l'application arbitraire de cette négative royale est contenue par le privilège que possède le parlement de refuser les subsides qu'exige l'administration du roi. La maxime constitutionnelle « que le roi ne peut mal faire » est limitée par cette autre maxime non moins constitutionnelle que les ordres illégaux du roi ne justifient point ceux qui prêtent leur concours à leur exécution... Le pouvoir du roi de déclarer la guerre est limité par le pouvoir de la Chambre des communes d'accorder ou de refuser les subsides sans lesquels la guerre ne peut être faite. Telles sont les principales garanties, selon Paley, qui assurent la balance des pouvoirs.

Voyons maintenant ce qu'il appelle balance des intérêts. On entend par là, dit-il, que les intérêts respectifs des trois parties de l'État (le roi, la Chambre des lords, la Chambre des communes) sont tellement disposés et ajustés que si l'une des trois tente un empiétement, c'est l'intérêt des deux autres de s'unir pour y résister. Si le roi entreprenait d'étendre son

(1) Londres 1785, liv. VI, c. VII.

autorité en limitant le pouvoir et les privilèges de la Chambre des communes, la Chambre des lords verrait sa propre dignité mise en danger par toute avance qui mettrait le pouvoir de la couronne au-dessus de celui du parlement. L'établissement du pouvoir arbitraire n'est pas moins redoutable à la grandeur de l'aristocratie que fatal à la liberté de la république. Car il réduirait la noblesse, à la place de la situation héréditaire qu'elle possède dans le conseil national, à n'être plus qu'une portion de la vaine parade d'une cour despotique; d'autre part, si la Chambre des communes voulait sortir des bornes légitimes et empiéter sur la prérogative de la couronne, la chambre des lords s'alarmerait aussitôt de chaque nouvelle extension du pouvoir populaire. Dans toute contestation où le roi peut être engagé avec le corps représentatif, il trouve toujours un sûr appui dans le pouvoir collectif de la noblesse... Enfin, si les nobles essayaient de faire revivre la supériorité dont leurs ancêtres jouissaient sous le régime féodal, le roi et le peuple se souviendraient bien vite combien l'un a été insulté et l'autre opprimé par cette barbare tyrannie. Ils oublieraient la naturelle opposition de leurs vues et de leurs inclinations, lorsqu'ils se verraient menacés par le retour d'une domination qui leur était à tous deux odieuse et intolérable.

Delolme. — Ces vues de Paley, si précises et si lumineuses (quelque opinion qu'on ait sur le fond de la question), relèvent certainement des principes de Montesquieu et n'en sont que le développement. A plus forte raison considérera-t-on comme se rattachant à l'école de Montesquieu le savant ouvrage du Genevois Delolme sur la *Constitution de l'Angleterre* (1). Cet ouvrage n'est autre chose que le développement approfondi du chapitre de Montesquieu sur la constitution anglaise. Montesquieu n'avait saisi que les grandes lignes, ce qui suffisait à son sujet. Ici Delolme entre dans le plus grand détail; et il prend l'un après l'autre tous les rouages du gouverne-

(1) Genève, 1787

ment pour en expliquer le mécanisme et le jeu. Il met surtout en lumière comme Paley, mais d'une manière bien plus approfondie, le principe de l'équilibre ; il est inutile d'y insister, car, ne pouvant entrer dans le menu détail, nous ne pourrions que répéter les mêmes généralités. Ce qui est particulièrement intéressant dans Delolme, c'est la comparaison qu'il établit entre la France et l'Angleterre. Il explique très bien comment la situation a été différente dans les deux pays, et a amené dans l'un l'établissement d'un gouvernement libre qui a manqué à l'autre : « En France, dit-il, au moyen âge, l'autorité royale était presque nulle ; mais la liberté générale n'en fut pas plus grande. Les seigneurs étaient tout et la nation elle-même était comptée pour rien... Au contraire, en Angleterre, ce fut l'immense pouvoir du roi qui la rendit libre, parce que ce fut cette immensité même qui y fit naître l'esprit d'union et de résistance raisonnée (1). En outre, l'Angleterre ne fut pas comme la France divisée en plusieurs souverainetés différentes ; elle ne formait qu'un tout... Les deux extrémités du royaume se donnaient la main pour imposer des bornes à un pouvoir injuste. » Ainsi, suivant Delolme, et cette vue est très profonde, ce fut la force même du pouvoir royal, résultat de la conquête, qui unit contre lui l'aristocratie et le peuple, et fit des nobles les chefs et les défenseurs de la liberté. En France, au contraire, la royauté étant faible, les vrais tyrans étaient les seigneurs féodaux ; et c'était la royauté qui défendait le peuple. « Dans leur simplicité, les peuples ne voyaient de remède que l'établissement général des rois, c'est-à-dire que le règne de la volonté d'un seul ; et ils ne soupiraient que pour le temps qui, en satisfaisant leur haine, adoucirait leurs souffrances et réduirait au même niveau les oppresseurs et les opprimés. » Telles sont les premières vues émises sur un grand sujet, sur lequel ont depuis médité et travaillé tant de grands publicistes.

(1) Liv. I. c. 1.

Le livre de Delolme est le dernier ouvrage important publié en France, dans les vues de Montesquieu, avant la révolution (1). On aurait cru qu'il dût déterminer en France une disposition à organiser sur le même plan que l'Angleterre un gouvernement libre. Mais depuis Montesquieu, le sentiment public s'était bien modifié sur le gouvernement anglais. Deux faits considérables avaient beaucoup atténué l'admiration que dans un premier moment on avait éprouvée pour ce gouvernement. D'une part l'administration de Walpole (fait à la vérité contemporain de Montesquieu, mais dont il n'avait pas tenu compte) avait répandu l'idée que le gouvernement anglais était un gouvernement vénal qui tendait à retourner à la monarchie absolue (2). En second lieu, la perte des colonies américaines avait fait croire à une décadence de l'Angleterre, et il ne semblait pas qu'il fût bien à propos d'imiter un peuple qui paraissait suspect de corruption et de tyrannie. Une nouvelle étoile se levait, celle de la liberté républicaine, qui devait faire pâlir celle de la monarchie pondérée. Le livre de Delolme n'eut donc aucune influence sur les événements. Il n'en est pas moins intéressant comme l'étude la plus profonde qu'il y ait eue au XVIIIe siècle sur le mécanisme du gouvernement constitutionnel (3).

(1) Les ouvrages de Malouet : *Considérations sur le gouvernement qui convient à la France* (1789); de Necker : *Du pouvoir exécutif* (1791); de Mme de Staël : *Considérations sur la Révolution française* (1815) sont ou contemporains de la Révolution, ou postérieurs.

(2) Voyez plus loin des idées analogues, non seulement chez les encyclopédistes, mais même en Angleterre dans Hume et Ferguson.

(3) Pour ne négliger aucun des éléments dont se compose la philosophie politique de Montesquieu, nous devons ajouter, en terminant ce chapitre, une observation qui eût été mieux à sa place plus haut : c'est que, par sa *théorie des climats*, théorie très superficielle et qui n'a pas dans son livre l'importance que l'on a cru, il n'en doit pas moins être considéré comme un des ancêtres de nos sociologistes modernes (Comte et Spencer), qui essaient de rattacher la politique à l'histoire naturelle.

CHAPITRE VI

VOLTAIRE. — J.-J. ROUSSEAU.

Voltaire. Sa morale. Ses vues sur les réformes sociales. Ses idées politiques. — J.-J. Rousseau : Son génie. Sa doctrine morale. — Sa politique. — *Discours sur l'inégalité des conditions.* Analyse de cet ouvrage. — *Contrat social.* Son objet. — Réfutation de Hobbes et de Grotius. — Théorie du contrat. — Discussion de cette théorie. — Théorie de la propriété. — Théorie de la volonté générale. — Théorie de la loi. — Théorie du gouvernement. — Division des gouvernements. — Du meilleur gouvernement. — Du principe de la représentation. — De la religion civile. — Appréciation de la politique de Rousseau. — Son influence sur la Révolution française. — Petits écrits politiques. — Comparaison de Montesquieu et de J.-J. Rousseau.

On vit au XVIII[e] siècle un spectacle tout nouveau. La philosophie, qui jusque-là n'était guère sortie de l'école ou de la science pure, commença à se mêler des affaires du monde. Elle régna, ou elle commença à régner. Elle gouverna l'opinion; elle transforma la société; ce fut plus qu'un parti, ce fut une puissance. Mais on ne traite avec l'opinion qu'en empruntant son langage ; on ne gouverne le public qu'en le prenant par son faible et en s'accommodant à sa portée; c'est ce que fit Voltaire avec un esprit supérieur. Il s'est servi de la philosophie comme d'une arme; il l'a rendue redoutable; il a même abusé de cette puissance nouvelle : mais il faut reconnaître aussi qu'il s'en est souvent servi pour le bien de la société. Les hommes n'ont pas encore oublié ce qu'ils lui doivent; et quelque effort qu'on ait fait pour rendre son nom odieux, il semble qu'on n'ait travaillé qu'à le rendre de plus en plus populaire.

VOLTAIRE. — Au reste, ce n'est pas dans la morale proprement dite qu'il faut chercher la grandeur de Voltaire. Sa morale est superficielle, mondaine, réduite au juste nécessaire, ennemie des excès, mais éloignée des hauteurs du mysticisme et du stoïcisme, vraie image enfin de la morale populaire, de la morale de tout le monde. Monsieur Tout-le-monde, comme disait Luther (*Herr Omnes*), a dans Voltaire un représentant admirable. Il a été l'écho des réclamations du commun des hommes contre les sublimités irritantes ou incompréhensibles de l'ascétisme. Ce fut là, je veux bien, une réaction utile; je sais que le monde ne va pas de soi, il a besoin de s'intéresser un peu à ses affaires pour les bien conduire. La morale exaltée ne convient qu'à quelques âmes rares, profondes et étroites. Néanmoins il n'est point juste de traiter une telle morale avec moquerie et dédain; ce fut trop souvent le tort de Voltaire, et, comme un esprit éminent est toujours plus mesuré que la foule, on a été encore plus loin que lui, et l'on a proscrit, sous prétexte de mysticisme, de fanatisme et d'enthousiasme, tout ce qui dépasse l'honnêteté médiocre. C'est ce qui nous expliquera tout à l'heure le rôle original et important de J.-J. Rousseau (1).

Si Voltaire est sage et sensé, mais peu élevé dans ses vues sur l'homme et dans la vie, et dans les conseils faciles de sa morale pour l'individu, on ne doit pas hésiter à dire qu'il est grand dans la morale publique, lorsqu'il invite les hommes à avoir plus d'égards pour la nature humaine, à en mieux respecter la dignité et les droits. On a reproché au XVIIIe siècle

(1) Sur Voltaire et Rousseau, voir les écrits suivants : Ernest Bersot, *la Philosophie de Voltaire*. — *Études sur le* XVIIIe *siècle*. — A. Gérard, *la Philosophie de Voltaire d'après la critique allemande* (*Revue philos.*, III, 441). — Saint-Marc Girardin, *Jean-Jacques Rousseau, sa vie et ses ouvrages*, 1875. — Caro, *la Fin d'un siècle*. tome I, c. III et IV. — Desnoiresterres, *Voltaire et Jean Jacques-Rousseau*. — *Jean-Jacques Rousseau jugé par les Genevois d'aujourd'hui*, in-8, 295 pages; Genève et Paris, Sandoz. — *J.-J. Rousseau's Religionsphilosophie. unter Benützung bisher nicht veröffentlichter Quellen*, von Ch. Borgeaud; Leipzig, 1883.

d'avoir parlé aux hommes de leurs droits plus que de leurs devoirs; l'accusation peut être juste; mais il faut reconnaître que, pendant des siècles, on n'avait parlé que de leurs devoirs en oubliant leurs droits. Je sais que l'un ne va pas sans l'autre, et qu'une société où il n'y a plus de devoir a bien vite méconnu le droit. Mais il faut avouer aussi que la vertu est difficile dans une âme humiliée; que l'abîme qui sépare les grands des petits ne doit pas être trop profond, sans quoi la protection devient oppression, et l'obéissance servitude. Peut-être jusqu'au XVIII[e] siècle, avait-on trop permis au souverain envers le sujet, aux grands envers les petits, aux forts envers les faibles; et l'on n'avait pas assez considéré que l'homme est une créature trop excellente, malgré ses infirmités, pour la livrer sans réserve à la toute-puissance d'une autorité humaine. De là beaucoup d'injustices, de barbaries et d'abus. La législation, formée des débris du droit romain et du droit féodal, ne s'était pas accommodée au changement des mœurs et des temps. L'homme, *chose sacrée pour l'homme*, comme disait Sénèque, n'était pas traité avec le respect qui convient à une créature libre, et la douceur qui convient à une créature faible. Enfin la société la plus polie qu'on eût encore vue, et la plus éclairée, manquait d'humanité et souvent même de justice. De tous les écrivains de son temps, Voltaire est celui qui se voua avec le plus d'ardeur et travailla avec le plus de suite à la noble tâche de corriger les préjugés et les abus.

Peut-on croire aujourd'hui qu'il n'y a pas un siècle on soumettait encore à la torture les accusés pour en obtenir l'aveu d'un crime présumé? Une barbarie si injuste et si déraisonnable n'a cédé qu'aux efforts de la philosophie du XVIII[e] siècle, dont on relève assez souvent les erreurs et les excès pour qu'il soit permis d'en rappeler et d'en honorer les services. Montesquieu, nous l'avons vu, Beccaria (1), Voltaire enfin, le plus infatigable avocat de l'humanité, firent voir la

(1) Voir plus loin, ch. VIII.

vanité des raisons dont on autorisait la torture, et mirent à nu son inutilité et son atrocité (1). « La loi ne les a point condamnés, dit Voltaire, et on leur inflige, dans l'incertitude où on est de leur crime, un supplice beaucoup affreux que la mort qu'on leur donne, quand on est certain qu'ils la méritent. Quoi! j'ignore encore si tu es coupable, et il faudra que je te tourmente pour m'éclairer; et si tu es innocent, je n'expierai point envers toi ces mille morts que je t'ai fait souffrir, au lieu d'une que je te préparais! » La torture était alors l'abus le plus criant de la législation criminelle; mais il y en avait d'autres encore, par exemple, la disproportion des peines et des crimes. « Tout prouve cette grande vérité, dit Voltaire après Montesquieu, qu'une loi rigoureuse produit quelquefois les crimes.... Il ne faut pas qu'il y ait rien d'arbitraire dans l'idée qu'on se forme des grands crimes. Tout ce qui est outré dans la loi tend à la destruction des lois. » Ce n'est pas seulement l'adoucissement des peines, mais leur juste gradation que réclame l'équité. Est-il juste que l'abandon d'un enfant soit puni de la même peine que sa mort, et le vol que l'assasinat? Quant à la peine de mort, il faut en rendre l'application le moins fréquente possible, sinon, comme le veut Beccaria, la supprimer absolument. « On a dit, il y a longtemps, qu'un homme pendu n'est bon à rien. L'épée de la justice est dans nos mains, mais nous devons plus souvent l'émousser que la rendre tranchante. » Voltaire réclame aussi contre la confiscation, contre les vices de la procédure criminelle : « L'ordonnance criminelle, dit-il, semble n'avoir été dirigée qu'à la perte des accusés; » contre les accusations de sorcellerie, contre les peines excessives encourues par les sacrilèges. « Il a offensé Dieu; oui, sans doute, et très gravement. Usez-en avec lui comme Dieu même. S'il fait pénitence, Dieu lui pardonne. Imposez-lui une pénitence forte et pardonnez-lui. »

(1) *Commentaire sur le livre des délits et des peines.* — Voir aussi : *Prix de la justice et de l'humanité*, *Gazette* de Berne, n° XIV, 15 février 1777.

De toutes les réformes sociales, celle à laquelle Voltaire s'est attaché avec le plus d'énergie, et à laquelle, on peut le dire, il a donné son cœur, est celle de la tolérance religieuse (1) ; il la défend avec autant de modération que de verve et de passion. « Il faut distinguer, ce me semble, dans une hérésie entre l'opinion et la faction. Voulez-vous empêcher qu'une secte ne bouleverse un État, usez de tolérance... Il n'y a pas d'autre parti à prendre en politique que de faire mourir sans pitié les chefs et les adhérents, hommes, femmes, enfants, sans en excepter un seul, ou de les tolérer, quand la secte est nombreuse. Le premier parti est d'un monstre, le second d'un sage. La religion est de Dieu à l'homme. La loi civile est de vous à vos peuples (2). » Ces paroles ne sont pas de l'homme de parti irrité et violent, de l'ennemi de la religion, de l'apôtre de l'incrédulité ; mais du vrai philosophe, du sage, de l'ami de l'humanité. Je ne crois point que la raison ait d'autre langage : la politique et la justice doivent être d'accord pour laisser la liberté aux cultes qui ne menacent point l'État. Sur ce terrain, on ne saurait trop dire que le rôle de Voltaire a été grand, et qu'il serait injuste d'oublier le bienfait de son influence. Que l'on jette les yeux sur la société de notre temps, où des cultes différents vivent en bonne intelligence, sans persécution réciproque, sans violence, sans autre combat que celui de la parole et de la plume, se partageant les avantages de notre société, les droits de nos codes, les fonctions publiques, et que l'on dise ce qui est préférable de la paix et de la concorde religieuse entre les citoyens d'une même patrie, ou de la domination passionnée et violente d'un culte, ou même de l'exclusion de tous les autres. La foi elle-même n'a pas à s'en plaindre ; car on ne saurait affirmer qu'il y ait moins de foi chrétienne aujourd'hui qu'au XVIIIe siècle. Ce sera la gloire de notre siècle d'avoir le premier, au

(1) Voir surtout son *Traité de la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas*, 1763.

(2) *Commentaire sur Beccaria.*

moins en France, reconnu l'égalité religieuse et la liberté des citoyens dans tout ce qui est du ressort de la conscience. Cette belle conquête de la philosophie est due surtout aux efforts généreux et persévérants de Voltaire, qui a entraîné dans cette croisade nouvelle tout ce qu'il y eut de son temps d'esprits éminents et d'âmes élevées (1).

En politique proprement dite, les idées de Voltaire ne sont ni très originales ni très arrêtées. On trouve de très bonnes idées de détail dans le *Commentaire sur l'Esprit des lois*. En général, Voltaire excelle dans la critique, et il affectionne la forme du commentaire ; elle lui permet ces pensées détachées, ces saillies, ces traits de lumière qui jaillissent et passent, et qui sont le triomphe de ce merveilleux esprit. Aussi, a-t-il commenté Corneille, Pascal, Beccaria, et enfin l'*Esprit des lois*. Il faut avouer qu'il a bien saisi les points faibles de ce dernier ouvrage ; mais dans cette critique, il unit à un bon sens excellent une certaine faiblesse de vues. Il traite dédaigneusement le premier chapitre de l'*Esprit des lois*. « C'est renouveler, dit-il, la querelle des réaux et des nominaux. » Cela peut être ; mais cela prouve que cette querelle n'était pas frivole. Car est-il de si peu d'importance de savoir si la justice existe nécessairement pour les hommes et dépend de leurs rapports naturels, ou si elle est une convention arbitraire et en elle-même indifférente ? Il critique avec plus de justesse les erreurs de mémoire de Montesquieu, son goût des recherches conjecturales, des anecdotes curieuses, des lois extraordinaires et mal attestées : « Laissons là, lui dit-il, les enfants et les sauvages, n'examinons que bien rarement les

(1) Parmi les réformes sociales auxquelles Voltaire a le plus contribué, il faut encore mentionner l'abolition du servage ; on connaît l'importante polémique qu'il a soutenue à ce sujet contre les moines du Jura (1770-1775). Voici les principaux écrits qui concernent cette polémique : *Au roi en son conseil pour les sujets du roi qui réclament la liberté en France*. — *La voix du curé sur le procès des serfs du Jura*. — *Coutume de Franche-Comté sur l'esclavage*. — *Supplique des serfs de Saint-Claude*. — *Extraits d'un mémoire sur l'entière abolition de la servitude en France*, etc.

nations étrangères qui ne nous sont pas assez bien connues. Songeons à nous. » Encore est-il peu exact de dire qu'il ne faut pas s'occuper des nations étrangères. Si Montesquieu eût pensé comme Voltaire, il n'eût pas parlé de la constitution anglaise. C'est avec raison qu'il demande à Montesquieu de fixer la limite exacte de la monarchie et du despotisme. « Ce sont deux frères qui ont tant de ressemblance, qu'on les prend souvent l'un pour l'autre. Avouons que ce furent de tous temps deux gros chats à qui les rats essayèrent de pendre une sonnette au cou. » Montesquieu avait eu la malheureuse pensée d'approuver ou de justifier la vénalité des charges de judicature. Il avait dit : « Cette vénalité est bonne dans les États monarchiques, parce qu'elle fait faire comme un métier de famille ce qu'on ne voudrait pas entreprendre pour la vertu. » Voltaire reprend : « La fonction divine de rendre justice, de disposer de la fortune et de la vie des hommes, un métier de famille !... Une monarchie, selon Montesquieu, n'est donc fondée que sur des vices !... Il eût mieux valu mille fois, dit un sage jurisconsulte, vendre les trésors de tous les couvents et l'argenture de toutes les églises, que de vendre la justice ! » Ce sont là de belles paroles. Peut-être cependant pourrait-on dire, en faveur de Montesquieu, qu'il est difficile de savoir si, dans ce passage, il absout véritablement la vénalité des charges, ou s'il ne fait pas le procès à la monarchie. La pensée de Montesquieu est quelquefois voilée et obscure ; il ne dit pas toujours ce qu'il veut dire ; souvent il le laisse deviner.

Voltaire a exprimé dans un petit écrit intitulé *Idées républicaines* (1765) quelques pensées d'une singulière hardiesse. On y lit, par exemple : « Un pur despotisme est le châtiment de la mauvaise conduite des hommes. Si une communauté d'hommes est maîtrisée par un seul, ou par quelques-uns, c'est visiblement parce qu'elle n'a ni le courage ni l'habileté de se gouverner elle-même. » N'était-ce pas inspirer au peuple l'ambition de montrer ce courage et cette habileté ?

Il définit le gouvernement civil « la volonté de tous exécutée par un seul ou par plusieurs, en vertu des lois que tous ont portées ». Cette définition eût été admise par J.-J. Rousseau et tiendrait sa place à côté de celles du *Contrat social.* Voici le principe du gouvernement républicain : « Tout père de famille doit être le maître dans sa maison et non dans celle de son voisin. Une société étant composée de plusieurs maisons et de plusieurs terrains, il est contradictoire qu'un seul homme soit le maître de ces maisons et de ces terrains, il est dans la nature que chaque maître ait sa voix pour le bien de la société... On sait assez que c'est aux citoyens à régler ce qu'ils croient devoir fournir pour les dépenses de l'État. » Malgré ses complaisances pour les princes et les favorites, on voit que la liberté paraissait à Voltaire un bien précieux. Il l'associait à la propriété : « *Liberty and propriety* ! c'est le cri anglais. Il vaut mieux que Saint-Georges et mon droit, Saint-Denys et Montjoie. C'est le cri de la nature. » Il admirait ce grand gouvernement d'Angleterre, dont Montesquieu avait laissé un si beau tableau : « Il est à croire qu'une constitution qui a réglé les droits du roi, des nobles et du peuple, et dans laquelle chacun trouve sa sûreté, durera autant que les choses humaines peuvent durer. Il est aussi à croire que tous les États qui ne seront pas fondés sur de tels principes éprouveront des révolutions. »

L'*Essai sur les mœurs*, de Voltaire, n'est pas un livre de politique, mais une histoire universelle. Cependant, Voltaire y glisse çà et là, en passant, selon sa manière, quelques vues nettes et vives, d'un libéralisme éclairé, quelquefois hardi. C'est ainsi que, parlant du tiers état, et anticipant en quelque sorte sur l'abbé Sieyès, il dira : « Le tiers état, *qui compose le fond de la nation*, et qui ne peut avoir d'intérêt particulier, aimait le trône. » Signalant un prédicateur qui, sous Louis XIII, avait montré « une liberté héroïque », il fera remarquer « qu'il y avait *alors* de la hardiesse ». Il dira encore : « L'amour de la liberté, si *naturel* aux hommes,

flattait alors les réformés d'idées républicaines (1). » Il fera remarquer que « Genève, depuis qu'elle est libre, est peuplée du double, plus industrieuse et plus commerçante (2) ». Il appréciera en ces termes la monarchie : « Gouvernement heureux sous un roi tel que Louis XII, mais gouvernement le pire de tous sous un roi faible et méchant (3). » L'égalité ne lui paraît pas moins chère que la liberté : « Il n'y a de pays, dit-il, dignes d'être habités par les hommes que ceux où toutes les conditions sont également soumises aux lois. » Il entend l'égalité dans son vrai sens et dans un sens sagement libéral : « Ceux qui disent que tous les hommes sont égaux disent la plus grande vérité, s'ils entendent que tous les hommes ont un droit égal à la liberté, à la propriété de leurs biens, à la protection des lois. Ils se tromperaient beaucoup s'ils croyaient que les hommes doivent être égaux par les emplois, puisqu'ils ne le sont point par leurs talents (4). » Il est très sévère pour le gouvernement féodal (5) : « Il est sûr que ce ne sont pas les hommes qui ont de leur gré choisi cette forme de gouvernement. » Enfin il réfute la théorie aristocratique du comte de Boulainvilliers, qui fondait le droit de la noblesse sur le droit de conquête : « Quel homme peut dire dans sa terre : Je descends d'un conquérant des Gaules? Et, quand il serait sorti en droite ligne d'un de ces usurpateurs, les villes et les communes n'auraient-elles pas plus de droit de reprendre leur liberté que ce Franc ou Visigoth n'en avait eu de la ravir ? »

En résumé, Voltaire n'a été sans soute ni un moraliste, ni un publiciste original. En toute science, il est disciple, mais c'est un disciple indépendant, plus puissant que ses maîtres. Il a le génie qui anime tout, qui éclaircit tout, qui

(1) *Essai sur les mœurs*, ch. CLXXV.
(2) *Ibid.*, ch. CXXV.
(3) Ch. CXXI.
(4) Ch. XCVI.
(5) Ch. XCVI.

propage partout la vérité et la fait admettre. Son inspiration, c'est l'humanité, mot banal aujourd'hui, mais qui exprimait alors un sentiment sincère, une vive sollicitude pour tout ce qui touchait à l'homme, à ses droits, à sa dignité, à son bonheur. Il se passa alors quelque chose de semblable à ce qui avait eu lieu à Rome à l'époque de l'empire. Dans la corruption la plus abominable, dans la ruine de toutes les institutions, on avait vu s'épurer et s'ennoblir l'idée de l'homme : on avait eu pour lui plus de respect, et les lois étaient devenues déjà meilleures et plus justes sous l'influence de la philosophie stoïcienne longtemps avant que le christianisme y eût introduit son puissant esprit d'équité et de fraternité. De même au XVIII[e] siècle, tandis que les mœurs se corrompaient de plus en plus, que les vieilles institutions se minaient, que tout était ébranlé et menacé, une philosophie hardie et généreuse répandait des principes de justice et d'humanité si évidents, qu'on fut étonné de n'en avoir jamais été frappé auparavant. Le sentiment d'équité sociale devint si puissant, qu'il remplaça un instant tous les autres, même le sentiment religieux, auquel il est si étroitement uni. L'*Homo sum* de Térence est la devise de ce siècle, et en particulier celle de Voltaire. Celle de Rousseau, qui va lui disputer l'empire pendant la seconde moitié du siècle, serait plutôt celle-ci plus menaçante : *Civis sum Romanus.* La célèbre Assemblée constituante devait développer à la fin du siècle cette double devise dans sa Déclaration des droits, résumé de la philosophie de tous les âges, mais plus particulièrement empreinte de l'esprit récent de Montesquieu, de Voltaire et de J.-J. Rousseau.

J.-J. Rousseau. — Ce dernier, venu après les deux autres, complète et couronne le mouvement philosophique et politique du XVIII[e] siècle. Il avait tout ce qui fait l'écrivain éloquent : l'imagination, la passion, la dialectique, quelquefois même l'esprit. Il n'a point cette invention d'expressions, cette originalité de tours, cette profondeur de saillies, qui distinguent

Montesquieu entre tous les auteurs français : il n'a point cette lucidité courante, cette aisance, cette charmante liberté, cette fécondité de mots spirituels, de comparaisons inattendues, qui jaillissent à chaque pas dans les pages incomparables de Voltaire. En revanche il a de plus que l'un et l'autre, l'ampleur, le mouvement continu, la gradation puissante, la logique émue, enfin quelque chose du souffle oratoire de l'antiquité. Voltaire et Montesquieu ont le style rapide et court ; ils font à leurs adversaires une guerre de flèches qui portent, mais des coups détachés. Rousseau a plus de suite ; il a plus de ce que les Latins appelaient *tenor* et que Cicéron eût regardé comme le signe de l'orateur. Il a le mouvement, l'entrain, l'*impetus* des Latins. Quant à l'esprit, il ne l'avait point tout à fait droit : il ne manquait pas de hauteur ; il était capable d'abstraction ; il concevait fortement ; il déduisait avec habileté et subtilité ; il savait composer et développer ; mais la justesse lui faisait défaut, il ne distinguait pas bien les idées et ne voyait pas toujours clair dans les siennes propres ; aussi n'évitait-il pas la contradiction. En outre, il met trop d'humeur dans tout ce qu'il écrit : il a un ton hautain, et je ne sais quoi de pédagogique, qui blesse et fatigue. Mais aussi, plus qu'aucun écrivain de son temps, il a mis son âme dans ses écrits ; et cette âme, sans être grande, ne laisse point d'être, par quelque côté, belle et touchante, malgré de nombreux défauts qui sont presque des vices. Il a eu le sentiment du grand, et il a défendu de grands objets, Dieu, l'âme, la conscience, la liberté morale, la liberté et l'égalité politiques. Voltaire, si l'empire des esprits lui était resté à lui seul, les aurait peut-être abaissés ; il manquait trop, comme nous l'avons vu, d'élévation dans le sentiment moral : l'influence de son esprit plaisant et moqueur, le crédit chaque jour plus grand des sciences exactes, l'*Encyclopédie* devenue la reine de l'opinion, et déjà infestée de toutes les préventions et de toutes les injustices des puissances reconnues, les salons gouvernés par les femmes et gouvernant l'opinion, la coalition de la li-

cence des mœurs et de la liberté de l'esprit ; toutes ces causes diverses auraient produit une complète dégradation des âmes, si J.-J. Rousseau, par la roideur de son stoïcisme, la dignité de sa foi religieuse, son enthousiasme du beau moral, et son fanatisme de citoyen, n'eût fait contre-poids ; il redonna du ton aux esprits comme aux caractères : il eut de grands disciples qui illustrèrent la fin du siècle ; Turgot, Malesherbes, Bernardin de Saint-Pierre, esprits élevés, chez qui la philosophie s'unit, sans les corrompre, au sentiment moral et au sentiment religieux.

MORALE DE J.-J. ROUSSEAU. — La philosophie morale de J.-J. Rousseau se rattache à sa philosophie en général. En tout il revendique les droits de la nature contre les artifices corrupteurs de la civilisation. L'athéisme, le matérialisme, le sensualisme de son temps lui paraissent les effets d'une société sophistiquée par l'abus des livres et du raisonnement. « L'homme qui pense est un animal dépravé. » A cette sophistique des salons il oppose la philosophie du cœur, le cri de la conscience et de la nature. « Toujours des livres entre Dieu et moi ! » La doctrine de Rousseau en morale est donc la doctrine du sentiment ; il la développée avec une grande éloquence, mais sans cette richesse d'analyse, ce talent d'observation, et cet art systématique qui, à la même époque, en Angleterre, rehaussaient la même doctrine dans les écrits de Hutcheson, de Hume et d'Adam Smith. Il est l'apôtre de la morale naturelle dans un temps où Helvétius, d'Holbach, Diderot, disciples conséquents de la philosophie de Locke, ramenaient toute loi morale à la convention, et réduisaient le devoir à l'intérêt personnel. Voltaire avait aussi défendu la morale naturelle, mais avec moins de hauteur, de constance et de sérieux : il n'avait de noblesse et de pathétique que contre l'intolérance. Rousseau est une sorte de platonicien imprégné de sensualisme. Il est spiritualiste comme Platon. Comme lui, il a le goût de l'idéal, le rêve du mieux, il croit à un Dieu paternel, à une rémunération équitable, à la responsabilité : il

croit enfin à une lumière naturelle qui distingue entre le bien et le mal, à l'instinct divin de la conscience. Mais il place cette lumière dans le cœur : il livre la morale à tous les hasards de la passion, quelquefois même de l'organisation : il sacrifie à la fois au devoir et au plaisir, et l'on peut dire de sa doctrine morale qu'elle est une sorte de stoïcisme épicurien.

Politique de J.-Jacques. — En philosophie politique, J.-J. Rousseau est un penseur original dont les vues présentent un tel mélange de vrai et de faux, et un passage si délié de l'un à l'autre que l'on ne peut se flatter, sans l'attention la plus délicate et la plus impartiale, de les démêler exactement. Nous essayerons dans les pages suivantes de faire ce partage, qu'a rendu presque toujours impossible ou une admiration fanatique ou une systématique hostilité.

Sans doute, en politique, Rousseau s'est beaucoup trompé. Mais ces erreurs ne prouvent rien contre son génie; que l'on nous cite dans l'histoire de la politique un publiciste qui ne se soit pas trompé, et aussi gravement. Est-ce Platon, lui qui admettait la communauté des femmes et des enfants, pour ne point parler de la communauté des biens? est-ce Aristote, qui défendait l'esclavage? est-ce saint Thomas, qui accorde au pape le pouvoir suprême sur les rois? est-ce Machiavel, qui permet tout aux princes et aux républiques, pour assurer leur grandeur? est-ce Hobbes ou Spinoza, qui mesurent l'un et l'autre le droit à la force? est-ce Bossuet, qui admet l'esclavage comme Aristote, fait dériver comme Hobbes le droit du pouvoir public, et fait du roi presque un dieu? Je ne vois que deux écrivains politiques qui se soient moins trompés que Rousseau, c'est Locke et Montesquieu. Mais, chez le premier, cet avantage tient peut-être en grande partie à ce que l'auteur ne creuse pas ses pensées, et se contente de les présenter sous le jour le plus favorable; il est facile de rester dans le vrai, si l'on reste dans le vague : la précision au contraire est un mérite, mais elle est un danger. Quant à Montesquieu, qui est à nos yeux, avec Aristote, le prince des écrivains politi-

ques, ce n'est point nous qui chercherons à le diminuer. Mais on avouera qu'une politique expérimentale, qui cherche à rendre raison des faits, a moins de chances de se tromper qu'une politique spéculative, qui prétend trouver les principes. Que conclure de cette rapide énumération? C'est que J.-J. Rousseau ne s'est trompé ni plus ni moins que la plupart des plus grands publicistes, et qu'il mérite d'être compté dans leur famille.

Les deux principaux écrits politiques de J.-J. Rousseau sont le *Discours sur l'inégalité des conditions* (1753), et le *Contrat social* (1764) : mais il faut reconnaître une assez grande différence entre ces deux grands ouvrages. Le premier est une déclamation d'académie, dans laquelle Rousseau a beaucoup trop accordé à la rhétorique et à l'effet. Le second est un traité véritable, longuement médité, sérieusement composé, et où se trouvent, avec ses principaux défauts, les qualités les plus fortes de son esprit et de son style. Lui-même, dans ses *Confessions* (l. VIII), se plaint du ton noir et sombre répandu dans le *Discours sur l'inégalité*, et il l'attribue à l'influence de Diderot. Il dit avoir fait beaucoup d'efforts pour éviter ce défaut dans son *Contrat social*; et il est juste de dire que ce second ouvrage est de beaucoup plus calme et plus modéré que le premier. Disons quelques mots du *Discours sur l'inégalité des conditions*.

Discours sur l'inégalité. — Dans cet ouvrage, Rousseau essaye de retrouver l'homme naturel, l'homme primitif, tel qu'il a dû être avant d'avoir été façonné et dénaturé par la civilisation. Mais, à force de dépouiller l'homme de tout ce qui le caractérise aujourd'hui dans l'état social, Jean-Jacques Rousseau arrive à ne plus voir en lui « qu'un animal moins fort que les uns, moins agile que les autres, mais, à tout prendre, organisé le plus avantageusement de tous.... Je le vois, ajoute-t-il, se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui a fourni son repas; et voilà ses besoins satisfaits. » Tel est

l'état naturel, cet état où il faut aller chercher, selon Rousseau, la loi naturelle, le droit naturel.

Rousseau décrit avec beaucoup d'esprit cet état que son imagination suppose, et que ses yeux n'ont jamais vu. Il attribue à l'homme une grande force physique pour triompher des obstacles de la nature, une agilité extraordinaire pour résister aux animaux féroces, une constitution que n'ont pas encore altérée des passions inconnues, une rare finesse de sens, une indifférence naturelle au bien et au mal, et par conséquent une égale absence de bonté comme de méchanceté, un instinct naturel de conservation, uni à un naturel instinct de pitié, enfin la tranquillité et le bonheur.

Il fait tant d'efforts d'imagination pour réduire l'homme de la nature à l'état animal, qu'il a ensuite bien de la peine à expliquer l'homme social. Et d'abord, il accorde arbitrairement à l'homme primitif, tel qu'il l'imagine, la liberté morale : mais cette liberté que n'éclaire pas la raison, et que ne développe pas une certaine société, doit être tellement obscure, qu'elle sera comme nulle. Rousseau déclare que, dans ce premier état, il ne voit pas comment l'homme pourrait arriver à avoir besoin de l'homme, et nous montre une telle distance entre le besoin et l'industrie, qu'il considère comme presque inexplicable l'invention des premiers arts; mais ce qui le surpasse surtout, c'est la création du langage, dont il ne voit nullement l'explication possible dans les facultés de l'homme naturel qu'il a décrit. Il en conclut que la nature a bien peu fait pour la sociabilité des hommes. Il oublie de se demander si ce n'est pas lui-même qui crée cet abîme entre l'homme naturel et l'homme social, et si les difficultés qu'il rencontre à expliquer l'homme d'aujourd'hui par son hypothèse ne déposent pas plutôt contre cette hypothèse que contre la société. Aristote, en effet, paraît avoir mieux raisonné que Rousseau, lorsqu'il dit ; « La nature a donné la parole à l'homme, elle l'a donc destiné à la société. » Celui-ci dit au contraire : « Dans mes principes, la société n'est pas naturelle à l'homme ; donc la parole ne lui est pas

naturelle : comment a-t-il pu la créer? » Question à laquelle je ne connais pas de réponse.

Il n'est pas difficile à Rousseau d'établir que, dans cet état primitif, il y a peu d'inégalités; cela est simple : car moins la nature humaine est développée, moins il y a de différences, et par suite d'inégalités. L'état à la fois le plus naturel et le plus égal dans tous les hommes n'est-il pas l'état d'embryon?

L'inégalité est donc l'œuvre de la civilisation, l'effet du passage de l'état de nature à l'état social.

Nous ne pouvons suivre Jean-Jacques Rousseau dans tous les ingénieux développements de sa psychologie rétrospective. La parole n'est pas naturelle, et cependant l'homme parle; la famille n'est pas naturelle, et l'homme vit en famille; la société n'est pas naturelle, et l'homme vit en société. Voilà les contradictions qu'il doit expliquer.

La perfectibilité de l'homme est le principe dont il fait sortir tous ces développements. On vit croître en même temps par le progrès de la nature les bons et les mauvais sentiments; le besoin solliciter l'activité, et la découverte produire de nouveaux besoins; le sentiment de la faiblesse déterminer les hommes à s'unir, à se servir les uns les autres et à se servir les uns des autres; la réflexion inspirer aux hommes et le désir de se distinguer et le désir de surpasser les autres, et faire naître à la fois l'admiration et l'envie; enfin le travail introduire la propriété, et la propriété l'inégalité, et ces premiers progrès rendre nécessaire un progrès dernier, la société civile avec ses biens et ses maux, la sécurité, mais la servitude, la protection des forts, l'esclavage des faibles, les inégalités que la force a introduites consacrées par les lois, de plus en plus invétérées par le temps, et se muliplIant en quelque sorte les unes par les autres. « Telle fut ou doit être l'origine de la société et des lois, qui donnèrent de nouvelles entraves aux faibles, et de nouvelles forces aux riches, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent la loi de la propriété et de l'inégalité, et d'une adroite usurpation firent

un droit irrévocable, et, pour le profit de quelques ambitieux, assujettirent désormais tout le genre humain au travail, à la servitude et à la misère. » Paroles terribles dans une société en dissolution, où d'énormes inégalités semblaient justifier ces invectives, paroles injustes et fatales, puisqu'elles ne menaçaient pas seulement une société corrompue, mais la société elle-même, et jetèrent à l'avenir un germe éternel de discorde.

Nous avons déjà vu la philosophie détourner ses regards des vices et des malheurs de la société telle qu'elle est; mais c'était avec une raison calme et une imagination douce : c'était pour se reposer sur un idéal, sur un modèle parfait, où toutes les facultés les plus hautes de l'homme recevaient leur accomplissement. Rêve pour rêve, la république de Platon ne vaut-elle pas la république des sauvages?

C'est surtout dans le *Discours sur l'inégalité* que le génie irrité de J.-J. Rousseau répandit sa passion misanthropique et ôta à cette œuvre hardie la force qu'elle eût pu avoir, si, faite avec un examen froid et sévère, elle n'eût pas paru inspirée par la colère. L'idée de démêler dans la société ce que la passion et la force peuvent y avoir introduit d'artificiel et de contraire à la nature, et surtout de contraire au droit, aurait produit un plus grand ouvrage, si l'auteur n'eût pas confondu comme à plaisir dans une commune réprobation le juste et l'injuste, la propriété qui naît du travail et celle qui naît de l'usurpation, les raisonnables limites de la liberté naturelle et l'injuste oppression de cette liberté, la magistrature et le despotisme, les lumières et la corruption, et s'il n'eût pas mis l'homme dans cette alternative d'être méchant ou d'être bête.

Le Contrat social. — Il reste assez peu de traces, dans le *Contrat social*, de cette humeur aigrie qui rebute à la lecture du *Discours sur l'inégalité*. Le ton est généralement sévère, la composition forte, la pensée profonde, quoique subtile, le style d'une rare concision. Les erreurs, les contradictions et les obscurités y sont très nombreuses : mais une singulière

vigueur d'analyse et de dialectique, et la tentative hardie de ramener la politique à l'exactitude d'une science abstraite, font du *Contrat social* un ouvrage très original, qu'il n'est point permis de traiter avec indifférence, quelque rapport qu'il puisse avoir à nos goûts et à nos sentiments particuliers (1).

Le dessein de Rousseau a été de remonter aux premières idées de la politique, à peu près comme, un siècle auparavant, Descartes avait cherché à démêler les premières idées d'où dérive tout le système de nos connaissances. Montesquieu avait eu, il est vrai, un dessein à peu près semblable. Mais les principes de Montesquieu ne sont que des faits généraux tirés de l'observation et de la comparaison de ce qui est ou de ce qui a été : c'est une philosophie historique. Les principes de J.-J. Rousseau sont ou prétendent être des principes absolus, déduits de l'idée même de la société, et exprimant les conditions essentielles de son existence (2).

(1) Il existe une *Réfutation du Contrat social* par le P. Berthier, jésuite, 1789.

(2) D'après les recherches récentes d'un compatriote de J.-Jacques, le *Contrat social* ne serait pas un ouvrage purement théorique, mais se rattacherait étroitement à l'histoire politique de Genève (voir les intéressants mémoires de M. Jules Vuy, sur *les origines des idées politiques* de J.-J. Rousseau, Genève, *Bulletin de l'Institut*, tomes XXIII, XXIV, XXV, 1878-1881, avec le rapport de M. Nourrisson à l'*Académie des sciences morales*, avril-mai 1882).

Selon M. Vuy, les doctrines politiques de Rousseau se rattacheraient à la charte de 1387, qui fut la base des libertés de Genève, et qui était due à l'évêque Adémar Fabri, charte qui établissait une sorte de souveraineté populaire, et qui aurait été détruite selon M. Vuy par le protestantisme du XVIe siècle. C'est du reste ce que les adversaires de Rousseau lui reprochaient : « Cette ochlocratie tumultueuse, disait le procureur général Trouchées dans ses *Lettres de la campagne*, dériverait de la loi fondamentale ! On la fonderait sur des actes de 1387 et de 1420 ! on l'aurait ramassée dans ces temps ténébreux !... »

Rousseau, de son côté, acceptait la discussion sur ce terrain historique. « Ces droits, dit-il *(Lettres de la montagne*, VIII*)*, vous en jouissiez sous la souveraineté des évêques ; et à vous républicains, on veut les ôter. Voyez les articles 10, 11, et plusieurs autres des franchises de Genève dans l'acte d'Adémar Fabri. Ce monument n'est pas moins respectable aux Genevois que ne l'est la grande charte aux Anglais. » Rousseau examine ensuite si cette charte a été abrogée

Tel est du moins le dessein qui ressort de la lecture du *Contrat social.* Mais il faut reconnaître que l'auteur ne l'a pas accusé avec assez de clarté, et l'on pourrait, en s'en rapportant à lui-même, se méprendre sur le sujet de son livre. Rousseau se trompe et nous trompe, lorsqu'il dit : « Je veux chercher si, dans l'ordre civil, il peut y avoir quelque règle « d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes « tels qu'ils sont et les lois telles qu'elles peuvent être (1). » Ce n'est pas là le sujet du *Contrat social :* il ne cherche pas une

par les constitutions de la République ; mais au contraire, elles renvoient sans cesse aux usages anciens.

A l'appui de la thèse précédente, M. J. Vuy cite un certain nombre de passage très curieux empruntés aux écrits inédits de J.-J. Rousseau, conservés à la bibliothèque de Neuchâtel et qu'il avait déjà publiés dans la *Revue suisse*, en 1861 (p. 33).

« La plus importante révolution qu'ait eue cette ville, celle qui a donné naissance à la République, l'a laissée à plusieurs égards telle qu'elle était auparavant et n'a élevé la liberté même que sur la base du gouvernement épiscopal. Je suis donc obligé pour expliquer le gouvernement actuel de remonter à la source, et d'éclaircir ce qui existe par ce qui s'est passé depuis fort longtemps.

« Les divers articles de ces franchises sont exprimés dans plusieurs déclarations et notamment dans celle d'Adémar Fabri en 1387. Cette pièce authentique est regardée par la bourgeoisie de Genève comme le fondement de sa liberté. (*Ibid.* p. 423.) » — « L'origine des franchises et des libertés du peuple de Genève se perd dans la nuit des temps... »

« L'honneur et l'embarras du gouvernement était pour l'évêque, l'avantage et la sûreté était pour le peuple... La liberté ne germa en effet que sous l'épiscopat ; et les évêques, que le peuple de Genève regarde comme les anciens tyrans de sa patrie, en furent en effet les pères et les bienfaiteurs. »

Quelque intéressants que soient ces passages, c'est encore pour nous une question de savoir si véritablement les doctrines du *Contrat social* dérivent de la charte d'Adémar Fabri, ou si, au contraire, Rousseau n'a pas été amené pour se défendre à invoquer ou à évoquer de vieux documents qui lui étaient inconnus auparavant et qui lui étaient signalés par ses adversaires. Ce qui paraît certain, c'est qu'il y avait eu à Genève une tradition démocratique refoulée par Calvin, et qui explique en partie les tendances politiques de J.-J Rousseau. Il est d'ailleurs bien curieux de voir ici l'apôtre cent fois dénoncé du radicalisme abstrait et géométrique se rattacher au contraire, soit spontanément, soit par nécessité de la défense, aux chartes du moyen âge, et aux souvenirs du gouvernement épiscopal de Genève.

(1) *Contr. social*, l. I.

règle d'administration, mais le principe abstrait et universel du droit politique : il ne prend pas les hommes tels qu'ils sont, mais il considère l'homme en général, en dehors de tous les temps, de tous les lieux, et de toutes les circonstances ; il ne dit pas ce que les lois peuvent être, mais ce qu'elles devraient être, si cela était possible. Ce qui jette encore de l'obscurité, c'est qu'on ne sait guère si l'auteur fait de l'histoire ou de la métaphysique, s'il raconte la naissance des sociétés, ou s'il en cherche le principe idéal et absolu. Il semble avoir eu des mémoires authentiques sur les premières origines de la société parmi les hommes, tant il en parle avec assurance ; mais il ne faut pas trop le prendre à la lettre : en expliquant comment les choses se sont passées, je suppose qu'il veut faire entendre comment elles se seraient passées si les sociétés s'étaient établies par les principes de la raison.

Rousseau réfute d'abord le principe du droit du plus fort. Il semble étrange que l'on soit obligé d'employer le raisonnement contre un système aussi absurde. Mais ce système avait trouvé, nous l'avons vu, au XVII[e] siècle, un très habile avocat, le célèbre Hobbes, l'auteur du *Léviathan* (1). Ce subtil philosophe avait défendu la thèse du despotisme par une suite de raisonnements spécieux très bien liés, fondés sur ce faux principe, que les hommes ont tous primitivement un droit égal et sans limites sur tout ce qu'ils désirent, d'où il suit que l'état de nature est un état de guerre, dont on ne peut sortir qu'en remettant à un chef, quel qu'il soit, une puissance absolue. Le droit de la force était habilement dissimulé dans ce dangereux système, mais il en était le dernier mot. Tout le monde, au reste, l'avait réfuté. Rousseau ne rajeunit cette réfutation que par l'originalité de son style.

D'un autre côté, Grotius, le fameux auteur du *Droit de la paix et de la guerre*, sans partager les principes de Hobbes, aboutissait, par un biais de juriste, aux mêmes conséquences.

(1) Voir plus haut, liv. IV, c. 1.

« Si un particulier, disait-il, peut aliéner sa liberté, et se rendre esclave d'un maître, pourquoi tout un peuple ne pourrait-il pas aliéner la sienne et se rendre sujet d'un roi ? » On voit qu'il établissait la servitude politique sur la servitude domestique, et il faisait dériver l'une et l'autre de la volonté libre des contractants. Rousseau n'a pas de peine à rendre sensible la vanité d'un tel contrat : « C'est une convention « vaine et contradictoire de stipuler d'une part une autorité « absolue et de l'autre une obéissance sans bornes. N'est-il « pas clair qu'on n'est engagé à rien envers celui dont on a « le droit de tout exiger ? Et cette seule condition, sans équi- « valent, sans échange, n'entraîne-t-elle pas la nullité de « l'acte ? Car quel droit mon esclave aurait-il contre moi, « puisque tout ce qu'il a m'appartient, et que son droit étant « le mien, ce droit de moi contre moi-même est un mot qui « n'a aucun sens (1). » Ces conséquences sont tellement vraies, que Hobbes, plus audacieux que Grotius, les avoue expressément, et déclare qu'un maître ne peut pas commettre d'injustice envers son esclave : « Car, dit-il, celui-ci a soumis sa volonté « tout entière, et tout ce que le maître fait, il le fait du consen- « tement de l'esclave ; et l'on ne peut faire d'injure à celui « qui est content de la recevoir (2). » Qu'est-ce donc qu'un pareil contrat ? Il est nul par les termes mêmes. En outre, il est illicite. La nature humaine s'y oppose : « Renoncer à la « liberté, dit Rousseau, c'est renoncer à sa qualité d'homme, « aux droits de la liberté, même à ses devoirs. Il n'y a nul « dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. « Une telle renonciation est incompatible avec la nature de « l'homme, et c'est ôter toute moralité aux actions, que d'ôter « toute liberté à la volonté (3). » J'insiste sur ce remarquable passage : il nous montre le lien de la liberté civile et politique avec la liberté morale, et met hors de doute le titre sacré et

(1) *Contr. social*, l. I, c. VI.
(2) Hobbes, *De civ.*, sect. II, c. V, § 7
(3) *Contr. social*, l. I, c. IV.

inviolable de la personne humaine. Aucun publiciste n'avait encore pénétré aussi avant. Rousseau est un des premiers politiques qui aient fait voir qu'il y a dans l'homme quelque chose d'inaliénable, indépendant de toute convention. Il est malheureux que lui-même démente si vite son principe, et qu'oubliant à son tour le droit des individus et des personnes, il le sacrifie presque absolument à la suprématie illimitée de l'État.

Il avait pourtant mesuré avec justesse les difficultés du problème, et il avait très bien vu que le point délicat est de fixer la limite qui sépare la protection de l'oppression, et de concilier ce que l'individu se doit à lui-même avec ce qu'il doit à l'État. Il formulait ainsi ce problème embarrassant : « Trouver « une forme d'association qui défende et protège de toute la « force commune la personne et les biens de chaque associé, « et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant « qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le « problème fondamental, dont le Contrat social donne la « solution. »

Ce n'est pas une objection à faire contre l'hypothèse du contrat social que de demander où et comment ce contrat a été passé, et s'il en reste quelques traces : car d'abord ce contrat peut avoir existé implicitement et tacitement, sans qu'il en subsiste aucun témoignage : de plus, lors même qu'un tel contrat n'eût jamais existé, l'auteur aurait encore le droit d'affirmer qu'il est en principe la condition d'une société véritable, et que l'État, pris en soi, sans regarder à son origine, n'est autre chose qu'une association libre, réglée par un contrat.

On ne serait pas non plus dans le vrai si on objectait à Rousseau que la société ne naît pas d'un contrat, mais qu'elle vient de la nature ; car il n'est pas traité ici de la société humaine en général, mais de la société politique en particulier, deux choses bien différentes. Locke observe avec justesse, dans son *Essai du gouvernement civil*, qu'un Français et un Indien qui se rencontrent dans les déserts de l'Amérique sont

bien entre eux dans un certain état de société, mais ne font point partie pour cela d'une même société politique. Les principes qui servent à expliquer la naissance de la société humaine ne suffisent donc pas à expliquer celle du corps politique ; et en répétant, avec Aristote, que l'homme est un animal sociable, il ne faut pas croire avoir rendu compte de l'origine de l'État. Rousseau dit très bien que la question est précisément de définir « l'acte par lequel un peuple est un peuple ». Or cet acte est un contrat. Il est vrai que la plupart des États se forment par conquêtes successives. Mais, outre que le fait ne vaut pas contre le droit, qu'arrive-t-il lorsqu'un peuple en soumet un autre ? Il cherche à se l'attacher en le faisant de plus en plus participer aux bienfaits de ses propres lois, c'est-à-dire à conquérir la volonté, après avoir conquis le territoire. Jusqu'au moment où le vaincu consent à son union avec le vainqueur, l'unité n'est que nominale, et le moindre accident la met en péril. Mais lorsque, sans conquêtes, sans violences, il se fait un contrat d'égal à égal entre deux ou plusieurs provinces, qu'elles consentent à vivre sous le même système de gouvernement ou de lois, comme aux États-Unis, ou comme cela est arrivé souvent pour la France même, n'est-ce point là l'idéal d'un peuple légitimement constitué ? Enfin supprimez dans un État la volonté commune à tous les citoyens de vivre ensemble liés par les mêmes engagements, et avec un partage égal ou équivalent de charges et d'avantages, quel sera le principe conservateur du corps politique ? La force seule, principe fort incertain ; car la force passe tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, et dans ces alternatives l'État périt infailliblement.

Ce n'est donc pas le principe même du contrat social qu'il faut combattre, mais les clauses et conditions de ce contrat ; elles se ramènent toutes à une seule : l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à la communauté (1).

(1) *Contr. social*, l. I, c. VI.

On se demande par quelle contradiction Rousseau, qui a établi avec tant de force, contre Grotius, que ni un homme ni un peuple ne peuvent s'aliéner et renoncer à leur liberté, fait maintenant consister l'essence du pacte social dans l'aliénation de chacun à tous. L'expression même d'aliénation est déjà hyperbolique. Une personne, un être libre ne peut s'aliéner ; les choses seules sont aliénables. Mais, comme si l'expression n'était pas assez forte, Rousseau l'exagère en la développant ; car il demande à chaque personne une aliénation totale d'elle-même avec tous ses droits. Qu'est-ce autre chose qu'une véritable mort, et comment l'acte fondamental de la vie sociale peut-il être à l'origine le renoncement absolu de chacun à soi-même ?

Rousseau prétend que cette aliénation est sans danger, pour deux raisons : « 1° Chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres ; 2° chacun se donnant à tous ne se donne à personne ; et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de ce qu'on perd et plus de force pour conserver ce qu'on a (1). »

Voilà bien des abstractions et des obscurités. On comprend assez la première compensation : c'est que le sacrifice est égal pour tous. Mais n'est-ce point une médiocre consolation d'être esclave avec tout le monde, et l'aliénation totale de chaque associé est-elle moins injuste et moins contraire au droit, pour être commune à tous? Il est vrai que l'auteur ajoute que, cette condition étant commune, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres. Cela peut être vrai d'une société idéale où tous prononceraient en effet et unanimement sur les intérêts de tous. Mais, en fait, la puissance souveraine se ramasse toujours dans quelques-uns ; ceux-là pourraient donc opprimer les autres impunément et justement, puisque

(1) *Contr. social*, l. II, c. VI.

chaque associé a tout aliéné à la communauté et que le chef peut dire : La communauté, c'est moi.

Rousseau dit encore que l'on gagne l'équivalent de ce que l'on perd, puisque chaque membre reçoit, comme faisant partie du tout, la personne, les biens et les droits de chaque associé. Mais que m'importe de recevoir la personnalité d'autrui, si je perds la mienne ? La personne des autres hommes ne m'appartient pas plus que la mienne à eux ! ils n'ont point eux-mêmes le droit de me la céder. C'est là un échange étrange et incompréhensible : je donne tout, puisque je me donne moi-même. Y a-t-il une compensation à cela ? Je donne le tout, et je ne reçois que des parcelles, puisque ce que chacun donne se trouve disséminé entre tous les membres du tout. Cette part imperceptible de suprématie du tout sur les parties que je reçois, comme étant moi-même membre du tout, me dédommage-t-elle de la perte infinie que j'ai d'abord faite en sacrifiant tout mon être ?

Enfin est-il possible, quelque effort que l'on fasse, de rien comprendre à cette opération abstraite et algébrique de l'aliénation de tous à tous ? Par là, dit-on, est obtenue la plus parfaite unité. Oui, sans doute, mais aussi la plus parfaite abstraction : ce je ne sais quoi que vous appelez l'État, et auquel chacun se sacrifie tout entier, n'est rien, s'il n'est la collection de personnes vivantes, agissantes, douées de pensée et d'action, ayant par conséquent des droits, des devoirs, des sentiments, des facultés naturelles, qu'elles ne peuvent point aliéner sous peine de mourir. Sacrifiez tout cela : que reste-t-il ? Le néant. Platon aussi, dans sa *République*, avait voulu former un État absolument un. Aristote lui répondait : « L'État n'est pas une unité absolue, mais une collection d'individus spécifiquement différents (1). » Cette parole lumineuse a autant de force contre le *Contrat social* que contre la *République*.

Par le contrat social, les hommes, qui n'étaient auparavant

(1) Arist., *Politique*, t. II, c. I, § 1.

qu'une multitude éparse, se réunissent en un corps, et forment en quelque sorte une seule personne. C'est l'État, que l'on appelle également le souverain, lorsqu'on le considère dans la puissance qu'il exerce sur ses propres membres; et les membres de l'État ont à leur tour deux noms, selon qu'on les prend comme des parties du souverain, ou comme soumis à ses volontés : car la même personne, dans tout corps politique, présente ces deux rapports, exprimés par les termes opposés de *citoyen* ou de *sujet.* C'est pourquoi Rousseau dit que chacun contracte avec soi-même : chacun s'engage en effet à obéir comme sujet aux lois qu'il portera comme citoyen. C'est ce double rapport qui, selon lui, garantit la liberté et la sécurité de l'individu. Mais mon objection revient toujours : comment peut-on contracter avec soi-même, lorsque l'on a renoncé d'abord à toute personnalité?

La pensée de Rousseau oscille sans cesse entre ces deux principes contraires, le droit de l'État et le droit de l'individu. Ainsi, après avoir abandonné à la personne publique tous les droits de tous les associés, il se demande cependant quelles sont les bornes du pouvoir souverain. Cette question a également arrêté deux publicistes, dont les principes ont certaines analogies avec ceux de Rousseau, Hobbes et Spinoza. Selon Spinoza, le droit se mesure à la puissance : celui qui peut tout a droit à tout; système où il paraît impossible de découvrir une limite au pouvoir souverain. Il y en a cependant une, selon Spinoza, et qui se tire du principe lui-même. En effet, il n'y a point de souverain si absolu, qu'il puisse tout à la lettre. La limite de son droit est l'impossibilité même où il est de pouvoir détruire toutes les forces contraires à la sienne (1) : pauvre réserve, car jusqu'à ce que le souverain ait atteint cette limite de l'impossible, il lui reste bien assez de champ pour opprimer, humilier et anéantir les droits les plus sacrés

(1) Spinoza, *Traité théologico-politique*, c. XVII. Il est juste d'ajouter que Spinoza fait une exception en faveur de la liberté de la parole et de la pensée. (Voir plus haut p. 260.) Mais c'est une contradiction.

de l'humanité. La limite que Hobbes reconnaît au pouvoir souverain est encore plus ridicule : c'est, dit-il, le point où un sujet aimerait mieux la mort que l'obéissance (1) : en d'autres termes, le seul droit que le sujet ait contre le souverain, c'est de mourir. Il n'était point besoin de Hobbes pour apprendre à un esclave que ce triste droit ne peut lui être enlevé.

Quant à Rousseau, il a une idée plus élevée des droits de la nature humaine. Il cherche à sauver les personnes privées, « qui sont naturellement, dit-il, indépendantes de la personne publique ». Il distingue les droits respectifs des citoyens et du souverain, et il se souvient enfin que les citoyens ont « des droits naturels dont ils doivent jouir en qualité d'hommes (2) ».

Mais, dès lors, il n'est donc point vrai que chaque associé aliène effectivement tous ses droits, qu'il commence par renoncer à tout ce qu'il possède, pour en obtenir la garantie : contrat absurde, comme Rousseau l'a fait voir en réfutant l'esclavage. Il se corrige maintenant en ces termes : « On convient que ce que chacun aliène, par le pacte social, de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté (3) ». Ainsi l'aliénation n'est pas totale, mais partielle. « Il est si faux, dit-il encore, que dans le contrat social il y ait de la part des particuliers aucune renonciation véritable, que leur situation, par l'effet de ce contrat, se trouve réellement préférable à ce qu'elle était auparavant (4). » Mais comment a-t-il pu appeler une aliénation totale ce qui n'est pas même une renonciation? Lorsqu'on livre tout, comment peut-on recevoir davantage? Il est très juste de dire que, par l'effet du pacte social, la situation de chaque associé devient meilleure : mais ce n'est pas parce qu'il a commencé par tout donner, mais bien parce qu'en sacrifiant quelque chose, il a obtenu la garantie du reste.

(1) Hobbes, *De cir.*, sect. 2, c. VI, § 13.
(2) *Contr. social*, l. II, c. II.
(3) *Contr. social*, l. II, c. IV.
(4) *Ibid.* ibid

Rousseau ajoute « que le souverain est le juge de l'importance des sacrifices nécessaires à la communauté (1) ». Voilà de nouveau la balance qui penche du côté du souverain. Bien entendu, cependant, ce principe est vrai : si Rousseau veut dire qu'il faut dans tout État une autorité dernière, que cette autorité ne peut être l'individu; que, si l'individu a le droit de juger entre l'État et lui, il n'y a plus d'État; que la loi est souveraine et respectable, même quand elle se trompe; il exprime un principe qui est la base de tout ordre politique, quel qu'il soit. Ce principe fait la force dans les États de l'antiquité : rien n'est beau comme ce sentiment de respect et d'obéissance que le citoyen antique avait pour la cité, la patrie, la loi. Socrate, injustement condamné par l'Aréopage, se croyait obligé de mourir pour obéir aux lois, et, comme ses amis le pressaient de s'enfuir, il évoquait l'image de ces lois bienfaitrices, leur donnait une âme et, leur prêtant contre lui-même les plus imposantes paroles, il se faisait rappeler par elles leur autorité maternelle et les engagements où il était entré en acceptant leur protection (2).

Mais si Rousseau entend que le souverain est juge absolu et irresponsable, que tout ce qu'il a décidé est non seulement obligatoire, mais juste, qu'entre le souverain et le sujet il n'y a aucun arbitre, même moral, et enfin que le citoyen n'a exactement de droit que celui que le souverain lui donne ou lui laisse, cette maxime est celle de tous les gouvernements tyranniques. Or c'est là ce qui paraît résulter de ce passage : « Le souverain n'étant formé que des particuliers qui le composent, n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur : par conséquent, la puissance souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets, parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres, et nous verrons ci-après qu'il ne peut nuire à aucun en particulier. Le souverain, par

(1) *Contr. social*, l. II, c. IV.
(2) Voy. dans le *Criton* de Platon l'admirable prosopopée des lois.

cela seul qu'il est, est toujours ce qu'il doit être (1). » C'est en vertu du même principe que Rousseau soutient que le souverain n'est engagé à rien envers lui-même : « Il est contre la nature du corps politique que le souverain impose une loi qu'il ne puisse enfreindre. Ne pouvant se considérer que sous un seul et même rapport, il est alors dans le cas d'un particulier contractant avec soi-même : par où l'on voit qu'il n'y a ni ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le contrat social (2). » Dans ces différents passages, Rousseau place la souveraineté dans la seule volonté du peuple. Mais il ne suffit pas de considérer ce que le peuple veut : il faut compter aussi avec ce qu'il doit. Ce n'est pas la volonté des contractants, fût-elle unanime, qui fait la justice : la justice est le fondement, et non l'effet des conventions civiles : il y a donc des lois fondamentales obligatoires pour tout le peuple, qu'il y consente ou non; et le contrat social, qui a son origine dans la vocation naturelle de l'homme pour la société, est de ce nombre.

On peut vérifier sur un point particulier la justesse de ces observations générales : je veux parler de la théorie de la propriété (3).

La propriété. — Selon Rousseau, il y a une possession primitive qui repose sur le droit du premier occupant : mais pour que cette possession devienne légitime, il faut qu'elle soit reconnue et garantie par l'État, ce qui a lieu de cette manière : chaque associé renonce à tout ce qu'il possédait avant le contrat social, et la société, devenue alors maîtresse de tous les biens, remet à chacun sa part en la garantissant : d'où il suit que la sécurité des propriétés est achetée de leur indépendance : chaque citoyen, selon l'expression même de Rousseau, n'est plus que le dépositaire du bien public. Si l'on y regarde bien, c'est un contrat semblable à celui que

(1) *Contr. social*, l. I, c. vii.
(2) *Ibid.*, ibid.
(3) *Ibid.*, l. I, c. ix.

passaient, à la fin de l'empire romain, les petits propriétaires avec les grands : pour acheter la tranquillité, ils sacrifiaient la liberté ; ils leur remettaient la propriété de leurs biens qu'ils recevaient ensuite de nouveau à titre de fermiers ou de colons : contrat qui de proche en proche a produit le servage du moyen âge. Voici des passages qui mettent hors de doute la théorie que nous attribuons ici à l'auteur du *Contrat social* : « L'État, dit-il, à l'égard de ses membres, est *maître* de *tous leurs biens* par le contrat social, qui dans l'État sert de base à tous les droits... Ce qu'il y a de singulier dans cette *aliénation*, c'est que, loin qu'en acceptant les biens des particuliers la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l'*usurpation* en véritable droit et la jouissance en propriété (1). »

Toute cette théorie est complètement fausse. L'État ne crée pas la propriété : il la garantit. Je veux que le droit du premier occupant ne suffise pas pour donner naissance à une légitime propriété. Car, comme le dit très bien J.-J. Rousseau, « suffira-t-il de mettre le pied sur un terrain commun pour s'en prétendre aussitôt le maître ? Suffira-t-il d'avoir la force d'en écarter un moment les autres hommes pour leur ôter le droit d'y jamais revenir (2) ? » Mais ajoutez-y cette condition, qu'on en prenne possession « non par une vaine cérémonie, mais par le travail et la culture ». Sera-t-il juste alors d'appeler usurpation une propriété fondée sur de tels titres, et est-il nécessaire que l'État intervienne pour fonder mon droit ? Où prendrait-il lui-même ce droit, et ne serait-ce pas au contraire, de la part de l'État, une véritable usurpation de s'approprier ce que j'ai occupé le premier et ce que j'ai rendu mien par mes sueurs ? Qu'ai-je besoin de recevoir ultérieurement de sa volonté ce que j'ai d'abord gagné par moi-même ? J'imagine que j'aille mettre le pied sur un de ces vastes territoires inoccupés qui restent encore dans le continent

(1) *Contr. social*, l. I, c. II.
(2) *Ibid.*, ibid.

américain, que j'y plante une tente, que j'y ensemence un champ, que j'apporte la vie à ce sol inerte : je suis seul, l'État n'est pas là pour consacrer mon droit de propriétaire ; en est-il moins vrai que ce droit, je l'ai, et qu'un colon nouveau n'aura aucun droit contre le mien ? Mais le voici qui, à côté de moi, suit mon exemple : un troisième vient ensuite, d'autres encore, et il se forme une réunion de maisons, de champs, de domaines, un village, une ville, une cité : un ordre devient nécessaire ; des chefs sont nommés, des lois portées, un gouvernement s'établit, voilà un État nouveau dans le monde. Quoi ! ce droit clair comme la lumière du jour, que j'avais tout à l'heure sur mon bien quand j'étais seul, en serai-je dépossédé parce que j'ai maintenant des voisins, et l'accession de ces nouveaux arrivants peut-elle rien ajouter ou rien ôter aux droits antérieurs ? L'État, qui n'est qu'une règle, a-t-il aucun droit sur cette terre que j'ai en quelque sorte créée par mon industrie, quand il n'existait pas encore ? Et serai-je déclaré par lui usurpateur jusqu'au moment où je consentirais à devenir son fermier ? Le contrat social n'ajoute qu'une chose au droit du propriétaire, la garantie commune ; et la nécessité des engagements civils ne vient pas de l'absence d'un droit antérieur, mais de l'impuissance de défendre ce droit, faute de sanction. Hors de cette doctrine, la propriété n'est pas assurée : car s'il est vrai, comme le dit Rousseau, que « le droit que chaque particulier a sur son propre fonds est subordonné au droit que la communauté a sur tous (1), » j'accorde que dans cette doctrine ma propriété peut être garantie par l'État contre mes voisins, mais elle ne l'est pas contre l'État lui-même (2).

(1) *Contr. social*, l. I, c. II.

(2) Le principe du contrat social, pris en soi, est loin d'être favorable au socialisme ; car, si la société politique est le résultat d'une convention, elle ne peut être que le garant des droits antérieurs des citoyens. Le socialisme au contraire supposerait plutôt une sorte de préexistence de la société par rapport aux citoyens, un droit antérieur de la société et de l'État. Mais alors l'État ne serait plus le résultat d'un contrat.

La volonté générale. — Si je conteste la théorie de l'aliénation totale de l'individu à la société, ce n'est pas pour repousser le principe fondamental de Rousseau : à savoir, que la souveraineté réside dans la volonté générale. Je crois au contraire qu'il faut séparer ces deux principes et ne point compromettre le second par le premier. En effet, la question des droits et des limites du pouvoir souverain n'est pas la même que celle du principe de la souveraineté. Quel que soit le vrai souverain de la société, roi, clergé, noblesse ou peuple, il y aura toujours lieu de se demander si le souverain peut tout, ou s'il ne peut pas tout. Réciproquement, après avoir établi que le souverain ne peut pas tout, reste encore à décider quel est le souverain. Or le vrai souverain, c'est la volonté générale.

Dire que la souveraineté réside dans la volonté générale, c'est dire que la société s'appartient à elle-même, qu'elle a elle-même la direction et la responsabilité de ses destinées, qu'elle n'appartient pas de toute éternité et de droit divin à une personne, à une famille, à un corps, laïque ou ecclésiastique. Est-ce donc lui accorder le droit de tout faire ? Non, sans doute. Non, car on n'accorde pas à l'individu le droit de tout faire en reconnaissant qu'il possède le libre arbitre. La volonté générale dans la société est la même chose que le libre arbitre dans l'individu. En un sens, le libre arbitre n'est-il pas souverain ? C'est dans le même sens que la volonté générale est souveraine. L'un et l'autre ont, il est vrai, au-dessus d'eux la souveraineté de la raison. Mais la raison n'est qu'une règle et une lumière : ce n'est pas un principe de vie et de mouvement.

Si la volonté générale n'est pas le souverain, il faut que ce soit quelque volonté particulière. Mais à quel titre une volonté particulière jouirait-elle de ce privilège qu'on refuse à la volonté générale ? Pourquoi tel homme plutôt que tel autre, telle famille plutôt que telle autre, tel corps plutôt que tel autre ? En vertu de quel principe cette volonté d'un seul ou

de quelques-uns s'arrogera-t-elle un droit de possession sur tous ? Je ne vois que la force, le droit divin, ou le droit paternel. Ce n'est point le lieu d'entrer dans la discussion de chacun de ces principes. Mais, en deux mots, la force n'a jamais pu être un principe de droit ; le droit divin n'a aucun signe qui puisse le faire reconnaître, au milieu des innombrables révolutions qui depuis le commencement du monde ont bouleversé les États ; quant au droit paternel, il aurait tout au plus pour conséquence la souveraineté des chefs de famille, ce qui est déjà bien prêt de la souveraineté de tous ; et d'ailleurs, puisque le droit civil émancipe les enfants à l'âge de la majorité et leur laisse la libre possession de leurs personnes et de leurs biens, on ne comprend pas comment le droit politique les maintiendrait dans la dépendance. Enfin, dans toute société où plusieurs personnes mettent en commun leurs intérêts sans les confondre, le pouvoir souverain appartient évidemment à la totalité des membres, et la société a toujours le droit de se faire rendre des comptes. Ce qui est vrai des associations particulières est également vrai de la plus grande des associations, c'est-à-dire de l'État (1).

Je distingue deux sortes de souveraineté, deux sortes de commandement, le commandement de la raison et celui de la volonté. Prenons pour exemple l'homme individuel. La raison lui commande une action : cela suffit-il ? Tant que la raison seule parle, rien n'est fait, rien n'est commencé ; je n'y suis moi-même en quelque sorte pour rien : car ma raison, ce n'est pas moi, et la vérité qu'elle me montre est extérieure à moi, indépendante de moi. Sans doute la raison est souveraine, mais c'est une souveraine sans puissance ; car, quoi qu'elle dise, je puis faire ce que je veux. De là une seconde souveraineté, celle de ma volonté : c'est la volonté qui seule peut faire que l'action soit ; c'est elle qui en prend la responsabilité, c'est elle

(1) « Les lois ne sont proprement que les conditions de l'association civile. Il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société. » *Contr. social*. l. II, c. VI.

qui est maîtresse de ma destinée ; ou plutôt c'est par elle seule que je suis mon maître, que je me commande à moi-même, que je suis souverain de moi même.

Il en est de même dans l'État. L'État, comme l'individu, doit obéir à la raison : c'est en ce sens qu'elle est souveraine. Mais la raison toute seule ne suffit pas : il faut une volonté pour lui obéir : cette volonté ne peut être que celle de l'État ; et comme l'État c'est tout le monde, ce sera la volonté de tous. C'est en ce sens que la volonté générale est souveraine.

Rousseau lui-même a parfaitement expliqué la distinction que nous venons d'indiquer ; et, pour cette raison, sa théorie de la loi a une solidité que n'ont pas toujours les autres parties du *Contrat social* (1). Personne n'a exposé avec plus de précision le principe de la souveraineté de la raison, tout en signalant son insuffisance : « Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. *Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source ; mais si nous savions la recevoir de si haut, nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de lois.* Sans doute, *il est une justice universelle, émanée de la raison seule ;* mais cette justice, pour être admise entre nous, doit être réciproque. A considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle, les lois de la justice sont vaines parmi les hommes ; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne les observe avec lui. *Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs* et ramener la justice à son objet. » Rien de mieux dit et de mieux pensé. Le principe de la souveraineté de la raison est un principe de morale, et non de politique : c'est la règle que la morale impose à la politique. Mais il ne suffit pas d'établir qu'il y a une loi éternelle, divine, que les peuples ne peuvent pas plus violer que les rois ; il faut encore expliquer d'où vient la loi civile,

(1) *Contr. social*, l. II, c. IV.

et quel en est le principe. « Quand on aura dit ce que c'est qu'une loi de la nature, on n'en saura pas mieux ce que c'est qu'une loi de l'État. » On oppose la définition de Montesquieu à celle de Rousseau. « Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. » Cette définition, dit-on, exclut tout arbitraire. A merveille. Mais d'abord, les lois civiles sont-elles des rapports nécessaires ? Ne sont-elles pas la plupart du temps des rapports variables et contingents, et des transactions mobiles entre mille intérêts également mobiles ? En second lieu, entre la loi primitive qui réside dans l'éternelle raison, et la loi civile qui n'en est qu'une dérivation très éloignée, il faut bien qu'il y ait un intermédiaire, une volonté qui donne naissance à la loi écrite, laquelle n'existe pas par elle-même. Quelle sera cette volonté ? Pourquoi celle-ci plutôt que celle-là ? Il faut que ce soit une volonté générale ; car, *a priori*, il n'y a aucune raison d'exclure personne.

Reste encore l'objection qui se tire de la pratique. Mais il ne s'agit point ici de pratique. On recherche seulement quel est, en droit, le vrai principe de la souveraineté dans l'État, mais non quelle doit être en fait la forme de l'État. Sans doute, par cela seul qu'on pose un principe, on tend évidemment à appliquer ce principe dans la réalité ; mais on n'est point engagé à l'appliquer à l'heure même, ni d'une façon plutôt que d'une autre. Le débat reste donc entier entre les partisans des diverses formes politiques. La seule chose qui soit établie, c'est que ces formes ne sont que des formes et non des principes. Mais quelle que soit la forme de l'État, la loi ne peut être autre chose que l'expression réelle ou supposée de la volonté générale. Si l'autorité de Rousseau paraît mal plaisante à quelque personne, il est facile de la corroborer par une autorité plus majestueuse et plus consacrée, celle de saint Thomas d'Aquin. A qui appartient-il de faire la loi ? « A la multitude tout entière, répond-il, ou à celui qui la représente : *Vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem* (1). »

(1) Voir plus haut, t. I, l. II, c. III, p. 381.

Les réserves précédentes une fois bien comprises, résumons la théorie de Rousseau sur la souveraineté. 1° Cette souveraineté est inaliénable (1), « car n'étant que l'exercice de la volonté générale, elle ne peut jamais s'aliéner... le pouvoir peut bien se transmettre, mais non la volonté ». Un peuple qui promettrait absolument d'obéir et se soumettrait sans réserve au pouvoir absolu se dissoudrait par là même ; il perdrait sa qualité de peuple et de souverain. » 2° La souveraineté est indivisible ; « car la volonté est générale ou elle n'est pas ; elle est celle du peuple, ou d'un particulier. Dans le premier cas seulement elle est la souveraineté. Mais qui dit volonté générale n'entend pas par là nécessairement volonté unanime, il n'est pas nécessaire que toutes les voix soient d'accord ; il suffit qu'elles soient toutes comptées. 3° Cette volonté ne peut pas errer : « La volonté générale est toujours droite, et tend toujours à l'utilité publique. » Seulement il faudra bien prendre garde de confondre la *volonté générale* avec la *volonté de tous*. « La première ne regarde qu'à l'intérêt commun ; la seconde (la volonté collective) à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières ; mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entredétruisent, reste pour somme des différences, la volonté générale. » Mais, pour qu'il se produise dans un État une volonté véritablement générale, il ne faut pas de corporations ou associations particulières ; car alors il se forme dans chacune de ces associations une volonté qui est générale par rapport à elle, mais particulière par rapport à l'État. Dès lors les différences deviennent moins nombreuses, et donnent un résultat moins général (2).

La conclusion de cette remarquable théorie est que ce qui généralise la volonté est moins le nombre de voix que l'intérêt commun qui les unit ; que « la valeur générale doit être telle dans son objet (3) aussi bien que dans son essence » ; enfin

(1) *Cont. soc.*, l. II, c. I.
(2) *Ibid.*, c. III.
(3) *Ibid.*, IV.

que « la matière sur laquelle on statue doit être générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une *loi* (1). »

Le gouvernement. — Du souverain, il faut descendre au gouvernement (2). Rousseau est le premier qui ait opposé ces deux termes, jusque-là toujours plus ou moins confondus. Il compare le souverain à la volonté qui dans l'homme détermine un acte libre, et le gouvernement à la force qui l'exécute. Le souverain ne peut avoir que des volontés générales : il lui faut cependant un agent qui exécute ou fasse exécuter ses volontés : c'est le gouvernement. Le gouvernement n'est que le mandataire du souverain : il est l'intermédiaire entre le souverain et les sujets. Ainsi le corps politique se compose de trois termes, qui forment entre eux une proportion : le souverain commande, le gouvernement exécute, le sujet obéit. Rousseau cherche à nous donner une idée de ces différents rapports par d'ingénieuses traductions mathématiques, mais plus compliquées et beaucoup moins claires que les choses mêmes qu'elles représentent.

On a eu raison de dire que Rousseau est le premier qui ait défini rigoureusement le gouvernement, en l'opposant au souverain. Mais le fondement de cette distinction n'est-il pas déjà dans Montesquieu? Lorsque celui-ci dit par exemple : « Comme dans un État libre, tout homme qui est censé avoir une âme libre doit être gouverné par soi-même, il faudrait que le peuple en corps eût la puissance législative » ; lorsqu'il parle de ces gouvernements où le même corps de magistrats « a, comme exécuteur des lois, toute la puissance qu'il s'est donnée comme législateur... peut ravager l'État par ses volontés générales et détruire chaque citoyen par ses volontés particulières », n'est-ce pas la pensée et le langage même de J.-J. Rousseau ? La seule chose qui appartienne à celui-ci, c'est d'avoir limité le sens du mot gouvernement à la puissance exécutive : c'est

(1) *Contr. social*, c. VI.
(2) *Ibid.*, l. III, c. I.

le sens qui a été en général adopté dans les États constitutionnels.

Mais si c'est un mérite de J.-J. Rousseau d'avoir défini avec précision une expression si importante de la langue politique, il se crée par là même des difficultés particulières dans sa théorie de la division des gouvernements (1). Lorsque l'on parle en effet des différentes espèces de gouvernements, on ne prend plus ce mot dans le sens étroit de pouvoir exécutif, mais on entend distinguer les différentes constitutions politiques : or les constitutions ne règlent pas seulement la forme du pouvoir exécutif, mais aussi du législatif, et, quoique en principe ce dernier pouvoir soit l'attribut du peuple, il peut bien, dans la pratique, appartenir soit à un roi, soit à un corps de nobles, soit à une partie du peuple seulement, et il faut tenir compte de ces différences dans la division des gouvernements. Mais Rousseau, pour ne pas abandonner un seul instant sa définition, ne distingue les gouvernements des uns et des autres que par la constitution du pouvoir exécutif : ce qui le conduit à des définitions arbitraires et contraires à toutes les habitudes de la science et de la langue. Par exemple, si l'on consultait sa définition, le gouvernement des États-Unis serait une monarchie, puisque le pouvoir exécutif y appartient à un seul ; d'aristocratie selon ses principes, je n'en connais guère : car je ne vois pas d'État où, le peuple ayant la puissance législative, un sénat soit chargé seul de l'exécution ; à Rome le sénat partageait avec le peuple le pouvoir législatif. Quant à la démocratie comme Rousseau la définit, c'est-à-dire un gouvernement où le peuple tout entier est législateur et magistrat, il serait aujourd'hui impossible d'en trouver un seul exemple dans le monde ; et, dans l'antiquité, Athènes est la seule république qui répondrait, et encore imparfaitement, à la définition.

Le gouvernement étant défini la puissance exécutive, com-

(1) *Contr. social*, l. III, c. III.

ment s'établit-il, et de quelle nature est l'acte qui en détermine l'institution? Selon quelques publicistes, Hobbes et Locke, par exemple, l'institution du gouvernement est un contrat. L'idée d'un tel contrat, selon Rousseau, est contradictoire. Le souverain ne peut se donner un maître : il ne peut se laisser imposer aucune condition ; sa volonté reste pleine et entière après comme avant l'institution du gouvernement : ce n'est donc point un contrat, car par un contrat les deux parties sont engagées : « D'où il résulte que l'acte qui institue le gouvernement n'est point un contrat, mais une loi ; que les dépositaires de la puissance exécutive ne sont point les maîtres du peuple, mais ses officiers, qu'il peut les établir et les destituer quand il lui plaît, qu'il n'est point question pour eux de contracter, mais d'obéir (1). »

Il est vrai de dire que le souverain ne peut pas traiter avec le gouvernement d'égal à égal, et qu'il lui demeure toujours supérieur. Mais n'est-ce pas trop que d'avancer qu'il n'y a nul engagement du peuple au gouvernement? Sans doute, le souverain peut tout ce qui lui plaît ; mais lorsqu'il institue un gouvernement, ne s'engage-t-il pas implicitement à le maintenir, tant que le gouvernement sera de son côté fidèle aux conditions qui lui sont prescrites? En outre, si le souverain, en tant que souverain, n'aliène jamais sa volonté et ne peut se soumettre à ses officiers, ne doit-il pas, comme peuple, s'engager à l'obéissance envers les chefs qu'il institue ? Si le gouvernement est un moyen terme entre le souverain et les sujets, le gouvernement ne s'engage envers le souverain qu'à la condition que les sujets s'engagent envers lui. Sans ce second engagement, l'ordre de la république est compromis : les sujets, abusant de leur qualité de souverain, pour méconnaître l'autorité du gouvernement, usurpent eux-mêmes cette autorité, et le contrat social est dissous.

Demandons maintenant à l'auteur du *Contrat social* son

(1) *Contr. social*, l. III, c. XVIII.

avis sur le meilleur des gouvernements. On est sur ce point assez injuste envers J.-J. Rousseau. On le considère souvent comme un logicien intraitable, ennemi du possible, ignorant des faits, partisan opiniâtre et aveugle d'une forme particulière, la pure démocratie, et prétendant imposer à tous les États, petits ou grands, anciens ou nouveaux, sans considérer leurs mœurs et leurs besoins, le gouvernement de Genève. Une lecture sérieuse du *Contrat social* détruit ces imputations. L'auteur sait bien quelle part doit avoir l'expérience dans les établissements politiques, et que les gouvernements ne doivent pas être seulement bons en eux-mêmes, mais bons selon les circonstances. Voici plusieurs passages décisifs : « On a de tout temps beaucoup disputé sur la meilleure forme de gouvernement, sans considérer que chacune d'elles est la meilleure en certains cas, et la pire en d'autres (1)... En général, le gouvernement démocratique convient aux petits États, l'aristocratique aux médiocres, le monarchique aux grands. Mais comment compter la multitude des circonstances qui peuvent fournir des exceptions (2)?... Lequel vaut mieux d'un gouvernement simple ou d'un gouvernement mixte? Question fort agitée chez les politiques, et à laquelle il faut faire la même réponse que j'ai faite ci-devant sur toute forme de gouvernement (3)... Quand on demande quel est le meilleur des gouvernements, on fait une question insoluble, comme indéterminée, ou, si l'on veut, elle a autant de solutions qu'il y a de combinaisons possibles dans les positions absolues et relatives des peuples (4). » Sont-ce là les paroles de ces politiques à courte vue, qui, parce qu'il n'y a qu'une seule vérité abstraite, ne comprennent pas qu'il peut y en avoir mille applications, selon la variété infinie des choses et des hommes? Rousseau lui-même, lorsqu'il eut à donner son avis

(1) *Contr. social*, l. III, c. III.
(2) *Ibid.*, ibid.
(3) *Ibid.*, l. III, c. VII.
(4) *Ibid.*, l. III, c. IX.

sur le gouvernement de Pologne, se garda bien de vouloir appliquer de vive force à cet infortuné pays les maximes du *Contrat social*: mais il chercha autant qu'il put, dans les circonstances, dans les mœurs, dans les traditions d'ingénieux mais impuissants remèdes à une situation irrémédiable (1).

Mais comme il est difficile à Rousseau de se tenir ferme à une vérité une fois saisie, sans tomber dans la contradiction ou l'exagération, nous allons voir reparaître le disciple aveuglé des législateurs de l'antiquité, le citoyen rétrograde de Sparte, d'Athènes ou de Rome; Rousseau ne peut pas comprendre ce que nous appelons le *gouvernement représentatif*. Il dit d'abord, ce qui est vrai, que, la puissance législative étant le cœur de l'État, il faut des assemblées régulières et périodiques, pour que l'autorité du souverain ne s'oblitère pas dans le silence; mais il ajoute: « A l'instant que le peuple est légitimement assemblé en corps souverain, toute juridiction du gouvernement cesse, la puissance exécutive est suspendue, et la personne du dernier citoyen est aussi sacrée et inviolable que celle du premier magistrat, parce que, où se trouve le représenté, il n'y a plus de représentant (2). » Voltaire, qui cite ce passage, dit très bien: « Cette proposition serait pernicieuse, si elle n'était d'une fausseté et d'une absurdité évidentes. Lorsqu'en Angleterre le parlement est assemblé, nulle juridiction n'est suspendue; et, dans les plus petits États, si, pendant l'assemblée du peuple, il se commet un meurtre, un vol, le criminel est et doit être livré aux officiers de la justice. Autrement une assemblée du peuple serait une invitation solennelle au crime (3). » Non

(1) Grimm ne trouve pas les conseils de Rousseau très pratiques: et il en parle avec ironie: « Je ne puis, dit-il, regarder son ouvrage que comme l'œuvre d'un homme d'esprit qui emploie ses loisirs à esquisser des lois et une forme de gouvernement pour quelque utopie. » En l'envisageant ainsi, on pourra le lire avec plaisir et même avec fruit, on trouvera beaucoup de vues sages à côté de beaucoup d'idées creuses. » *Correspondance*, janvier, 1773.)

(2) *Contr. social*, l. III, c. XIV.

(3) Voltaire, *Politique et législation*, *Idées républicaines*, XXXII.

seulement cette maxime est contraire à la vérité, puisqu'il n'y a plus d'ordre public possible avec elle, mais on ne voit pas même comment elle s'accorde avec les principes du *Contrat social*. En effet, la fonction du gouvernement étant distincte de celle du souverain, comment la convocation du souverain suspendrait-elle l'action du gouvernement, à moins que le souverain ne prenne lui-même le gouvernement en mains, ce qui est contraire à la doctrine ? Que si chaque citoyen est inviolable comme membre du souverain, il ne l'est pas comme individu. Le gouvernement est subordonné au souverain tout entier ; mais il est supérieur à chacun des sujets en particulier.

Ce n'est pas tout : quand Rousseau parle du peuple assemblé, il l'entend à la lettre, et n'imagine pas d'autres assemblées du peuple que celles des républiques anciennes, où l'on votait dans les rues et sur les places publiques, et il dit naïvement : « Qu'on juge de l'embarras que causait quelquefois la foule par ce qui arriva du temps des Gracques, où une partie des citoyens donnait son suffrage de dessus les toits (1). » On ne voit pas ce qu'une telle confusion devait ajouter de dignité et de lucidité aux délibérations du souverain. Mais Rousseau repousse de toutes ses forces le seul moyen dont puissent disposer les peuples modernes pour exercer leur souveraineté ; je veux parler du système de la représentation. Il part de ce principe que la souveraineté ne peut pas être représentée parce qu'elle ne peut pas être aliénée : « Elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point ; elle est la même ou elle est autre, il n'y a point de milieu (2). » Ce sont là des abstractions (3).

(1) *Contr. social*, l. III, c. xv.
(2) *Contr. social*, l. III, c. xv.
(3) L'opinion de Rousseau sur ce point n'est pas, comme nous l'avons vu plus haut (p. 423), fondée exclusivement sur des principes abstraits. Les préventions de Rousseau contre le régime représentatif s'expliquent par des vices qu'il avait cru remarquer dans le gouvernement de Genève, et qui pouvaient bien s'y être introduits en effet.

La volonté, en soi, est incommunicable, il est vrai ; mais pourquoi n'aurait-elle pas d'interprète ? Rousseau dit : « Il n'est point impossible qu'une volonté particulière s'accorde sur quelque point avec la volonté générale ; il est impossible au moins que cet accord soit durable et constant. » Il est vrai qu'il n'y a rien d'absolu dans les choses humaines ; mais, en politique, on doit se contenter d'approximations. Ainsi, il y aura un suffisant accord entre le représenté et le représentant, si la représentation est fréquemment renouvelée par des élections périodiques. Rousseau prétend que le système représentatif vient du gouvernement féodal. Cela n'est pas : la représentation a son origine dans la nature des sociétés modernes, essentiellement laborieuses, et dans la grandeur des États. Les États anciens, très petits et composés d'hommes de loisir, n'avaient que faire de représentants ; Rousseau le reconnaît lui-même : « Chez les Grecs, dit-il, tout ce que le peuple avait à faire, il le faisait par lui-même, il était sans cesse assemblé sur la place ; il habitait un climat doux ; il n'était point avide ; des esclaves faisaient ses travaux : sa grande affaire était la liberté (1). » Rousseau est évidemment sous le prestige, quand il parle des républiques anciennes. Il trouve admirable ces cités, où la liberté de quelques-uns

C'est ce qu'on voit dans les *Lettres écrites de la montagne* (part. II, lettre III.) A Genève la souveraineté ou plutôt le pouvoir législatif appartenait au *conseil général*, c'est-à-dire à l'assemblée réunie des *citoyens* et des *bourgeois*. Ce conseil général était loin d'être le peuple tout entier : car, en dehors de lui, il y avait encore trois classes de personnes : les *habitants*, les *natifs* et les *sujets*. Quant au pouvoir exécutif, il était distribué de la manière la plus compliquée entre plusieurs corps : le *petit conseil*, le *conseil des deux cents*, le *conseil des soixante*. Or il était arrivé, selon Rousseau (et cela n'a rien d'invraisemblable), que ces différents conseils avaient fini par usurper par le conseil général, et que la souveraineté de celui-ci n'était plus guère que nominale. Le même fait s'était produit à Venise, dont la constitution était moins différente de celle de Genève que l'on n'est tenté de le croire. Rousseau, préoccupé de l'absorption du pouvoir législatif par l'exécutif dans une petite république, a été conduit par là à une opinion excessive contre le régime représentatif en général.

(1) *Contr. social*, l. III, c. XV.

reposait sur la servitude du plus grand nombre, et, pour rester fidèle à sa théorie abstraite de la volonté incommunicable, il met en péril un principe bien plus grand, celui de la liberté personnelle : « Quoi ! dit-il, la liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude ? Peut-être. Les deux excès se touchent. Tout ce qui n'est point dans la nature a ses inconvénients, et la société civile plus que tout le reste. Il y a telles positions malheureuses où l'on ne peut conserver sa liberté qu'aux dépens de celle d'autrui, où le citoyen ne peut être parfaitement libre que l'esclave ne soit extrêmement esclave Telle était la position de Sparte. Pour vous, peuples modernes, vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes ; vous payez leur liberté de la vôtre. Vons avez beau vanter cette préférence, j'y trouve plus de lâcheté que d'humanité. » Ce morceau est un modèle de fausse déclamation et de fanatisme inintelligent. Rousseau ne comprend point l'esprit des sociétés modernes : il ne voit que des citoyens rassemblés sur la place publique, livrés à la seule affaire de la liberté. Mais la liberté n'est rien par elle-même ; elle n'est que la garantie des autres droits ; elle n'est que l'assurance que l'on remplira, sans rien craindre, les fonctions attribuées à l'homme. L'une de ces fonctions est le travail ; une vraie société est une société qui travaille. La société antique, où quelques-uns jouissaient en repos du loisir que leur faisait le travail du plus grand nombre, était une société dans l'enfance. Mais si chacun travaille, comment peut-on faire à la fois ses propres affaires et celles de l'État ? D'ailleurs Rousseau se répond à lui-même : « On ne peut imaginer, dit-il dans un autre passage, que le peuple fût incessamment assemblé pour vaquer aux affaires publiques (1). » Il faut donc des représentants. Il en faut encore pour une autre raison, c'est que, les intérêts des peuples modernes étant très compliqués, les lois y sont très difficiles à faire, et demandent par conséquent une certaine

(1) *Contr. social*, l. III, c. IV.

aptitude ; mais ce nouveau point de vue nous entraînerait trop loin,

La religion civile. — Il reste une dernière question qu'aucun politique ne peut éluder : celle des rapports de la religion et de l'État (1). Rousseau paraît incliner aux maximes de Hobbes et semble avoir voulu laisser à Voltaire le beau rôle de défendre la liberté religieuse et le droit des opinions.

Cependant, pour bien comprendre la pensée de Rousseau, il faut remarquer que, dans ce même chapitre du *Contrat social*, il distingue quatre formes de religion, d'où quatre espèces de rapports entre la religion et l'État : 1° la religion naturelle ou le théisme ; 2° les religions nationales, comme chez les anciens, où la religion est partie intégrante de la constitution : ces sortes de religions, dit-il, sont utiles à l'État, mais nuisibles au genre humain ; 3° le christianisme romain, ou religion des prêtres, qui donne à l'homme deux patries, deux chefs, et l'empêche de pouvoir être à la fois dévot et citoyen ; 4° enfin le vrai christianisme, tel que l'entend Rousseau, c'est-à-dire celui de l'Évangile, qui reconnaît tous les hommes pour frères ; religion sainte, sublime, véritable, mais qui cependant, loin d'attacher le cœur des citoyens à l'État, les en détache comme de toutes les choses de la terre. Ces diverses formes religieuses étant distinguées, Rousseau établit que « la science du salut et la science du gouvernement sont deux choses différentes (2) ». Il propose même quelque chose de semblable à ce que nous appellerions aujourd'hui la séparation de l'Église et de l'État. Il propose « de laisser le christianisme libre de tout lien de chair, sans autre obligation que celle de la conscience... La religion chrétienne est, par la pureté de sa morale, toujours bonne et saine dans l'État, pourvu qu'on n'en fasse pas une partie de la constitution, pourvu qu'elle y soit admise universellement comme religion,

(1) *Contr. social*, l. IV, c. VIII. Voyez aussi les *Lettres écrites de la montagne*, part. I, c. I.
(2) *Lettres de la montagne*, part. I, ch. I.

sentiment, opinion, croyance; mais, comme loi politique, le christianisme dogmatique est un mauvais établissement (1). » Si Rousseau n'admet pas comme religion de l'État même le christianisme de l'Évangile, à plus forte raison le christianisme romain. Quant aux religions superstitieuses de l'antiquité, il n'en peut être question. Cependant il ne croit pas « qu'un État puisse être sans religion », par la raison que la religion au moins naturelle est inséparable de la morale, et que la morale est la base de l'État. Il faudra donc réduire la religion aux dogmes élémentaires, à ceux qui sont vraiment utiles à toute société, en omettant tous ceux qui ne peuvent importer qu'à la foi, et « non au bien terrestre, seul objet de la législation ». C'est ce qu'il appelle la religion civile. C'est sans doute une chimère de croire que l'État, après avoir affranchi les consciences du joug des religions positives, pourra leur imposer une religion purement naturelle. C'est une contradiction, mal dissimulée, que de substituer l'intolérance théiste à l'intolérance catholique ou protestante. Néanmoins l'opinion de Rousseau était un acheminement incontestable à un régime plus libéral en matière de religion. L'idée de la liberté absolue ne se rencontre chez aucun écrivain du siècle. La plupart se contentaient de la tolérance. Peut-être était-ce un progrès de plus de séparer l'État de la religion chrétienne, en le tenant encore associé à la religion naturelle. Néanmoins, c'est évidemment une bien grande exagération, et un condamnable emportement de langage de dire : « Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois. » Ce sont là les maximes de l'Inquisition.

Résumé. — Telles sont les principales théories du *Contrat social*, ouvrage plus subtil que rigoureux. L'auteur y est continuellement partagé entre deux systèmes : celui qui

(1) *Contr. social*, ibid.

livre tout à l'État, personnes et biens, et celui qui met hors de la communauté les droits naturels des personnes. C'est à vrai dire au premier que tendent les principes de Rousseau. Mais il serait injuste de lui imputer à lui seul, comme on le fait souvent, la responsabilité de cette doctrine. La suprématie absolue de l'État a été le dogme commun de presque tous les politiques avant J.-J. Rousseau. Je ne parle pas de l'antiquité, où l'autorité de l'État était si grande (1). Dans les temps modernes, croit-on que les publicistes aient tout d'abord reconnu et accepté ce principe, qui est aujourd'hui si familier, du droit individuel et personnel opposé à la volonté absolue de l'État ? Dans le système de Hobbes, il n'y a de liberté que celle que le souverain donne : c'est ce qu'il appelle la liberté innocente. Spinosa n'hésite pas davantage à attribuer au souverain une autorité sans limites. Quant à Bossuet, on sait que tout son livre sur la politique de l'Écriture sainte a pour objet d'établir le pouvoir absolu, et même le pouvoir absolu d'un monarque ; Bossuet trouvait l'esclavage un état juste et raisonnable, et il ne reconnaissait pas le droit naturel de la propriété. On a prétendu trouver dans le *Contrat social* la théorie même du communisme. Que dira-t-on de ce passage de Bossuet : « Otez le gouvernement, la terre et tous ses biens sont aussi communs entre les hommes que l'air et la lumière... Selon ce droit primitif de la nature, nul n'a de droit particulier sur quoi que ce soit, et tout est en proie à tous... Du gouvernement est né le droit de propriété, et en général *tout droit vient de l'autorité publique.* » C'est la théorie même du *Contrat social.*

En réalité, Rousseau n'est pas plus communiste dans le *Contrat social* (2) que Bossuet dans sa *Politique.* En attri-

(1) Il est inutile de prouver que, dans la politique de Platon, l'État était tout et l'individu rien. On sait assez que c'est là le système de la *République.* Mais Aristote, qui accorde beaucoup plus en fait à l'individu, n'ôte rien en principe au droit de l'État : « C'est une grave erreur, dit il, de croire que chaque citoyen est maître de lui-même. »

(2) On ne peut pas nier cependant que les attaques imprudentes et passionnées du *Discours sur l'inégalité* contre la propriété n'aient

buant à l'État l'origine du droit de propriété et de tous les droits, ils n'ont voulu ni l'un ni l'autre nier ces droits en aucune façon, mais ils ont cru en donner une explication suffisante et légitime. Il est injuste de juger certains écrits par les conséquences, inconnues de l'auteur, qui peuvent en être déduites par une logique habile. Nous savons aujourd'hui ce que peut contenir cette thèse de la souveraineté absolue de l'État. Mais on l'ignorait au XVIIIe siècle. Rousseau même est un des premiers qui aient eu le pressentiment des dangers de cette thèse : nous avons vu tous les retours de sa pensée et les artifices involontaires par lesquels il essaye de restreindre la doctrine absolue qu'il a d'abord posée : nous l'avons vu combattre Hobbes et Grotius par ce principe, qui est l'opposé même du communisme, le droit inaliénable de la liberté. C'est l'école politique et économique sortie de la révolution d'Angleterre, c'est Locke et Adam Smith qui ont eu l'honneur de défendre ou de mettre en lumière, peut-être même avec excès, le principe du droit individuel.

Je n'admets pas non plus que l'on confonde le système de Rousseau avec celui de Hobbes, sous prétexte que l'un et l'autre admettent un état de nature, et font cesser cet état de nature par l'aliénation volontaire de chaque particulier à l'État et au souverain. Car, en retour de cette aliénation, qu'est-ce que nous promet le philosophe anglais? La paix, et rien de plus : de droits, il n'en est plus question; et quant aux biens, il n'est point, suivant lui, de maxime plus séditieuse que de soutenir que le sujet a la propriété de ses biens (1). Au contraire, lorsque Rousseau réclame de chacun l'aliénation absolue de ses droits, il est évident qu'à ses yeux cette aliénation est seulement provisoire, et il entend que l'État restituera à chacun ces droits mêmes, fortifiés par la garantie publique.

eu une grande influence par la suite sur les sectes communistes. Mais pour être juste, il faut observer que le *Contrat social* est postérieur au premier ouvrage, et a beaucoup plus d'autorité.

(1) Hobbes, *De civ.*, sect. 2, c. XII, § 7.

Ce n'est donc point dans l'intérêt du despotisme de l'État qu'il demande cet échange du droit naturel contre le droit civil, mais dans l'intérêt de la liberté. Il a cru garantir d'autant mieux la liberté de chaque citoyen, qu'il ôtait davantage à l'indépendance naturelle. Nous avons fait voir ce qu'il peut y avoir d'illusion dans un tel système; mais il ne faut pas confondre toutes les doctrines pour certaines analogies.

Il reste enfin du *Contrat social* une grande vérité, de plus en plus acceptée par l'opinion : c'est que chaque peuple est une personne qui s'appartient à soi-même, qui a le gouvernement de ses destinées et qui transmet à qui il lui plaît, et dans la forme qui lui plaît, le soin de le diriger. C'est le principe de la souveraineté du peuple, à laquelle on oppose à tort la souveraineté de la raison; car ces deux principes peuvent se concilier parfaitement. La liberté n'ôte rien à la responsabilité, ni le droit au devoir. Un peuple peut, à vrai dire, tout ce qu'il veut; mais il ne doit pas tout vouloir; et si c'est son droit d'agir à sa fantaisie, son devoir est d'être raisonnable. C'est là le vrai sens de la souveraineté de la raison. Mais si l'on entend par ces mots la souveraineté des plus raisonnables, je demande que l'on fixe la limite des plus raisonnables; on ne peut le faire sans exclure arbitrairement un certain nombre d'hommes du partage de la raison : or c'est là le principe même sur lequel Aristote a établi l'esclavage. Je ne veux pas dire au reste que, dans la pratique, il ne faille pas considérer la capacité des personnes. Il y a deux politiques comme deux géométries : l'une pure, l'autre appliquée; l'une ne regarde qu'au vrai, l'autre y ajoute une seule petite chose, mais indispensable : le possible. De ce qu'un principe est vrai, il ne faut pas conclure qu'il soit applicable; mais de ce qu'il n'est pas applicable, il ne faut pas conclure qu'il n'est pas vrai. Car une formule de mécanique ne cesse pas d'être vraie, parce que les frottements des machines ne permettent pas de l'appliquer à la rigueur.

On a pu voir que nous n'avons épargné ni les objections, ni

les critiques à la théorie de J.-J. Rousseau; mais nous nous sommes efforcé de nous affranchir de certaines accusations, nées du préjugé plutôt que de l'examen. Parmi ces accusations, il en est une sur laquelle nous demandons la permission de nous arrêter quelques instants : c'est la responsabilité que l'on impute à J.-J. Rousseau dans les malheurs et dans les excès de la révolution française.

Rousseau et la révolution. — Voici quelle est, à ce sujet, la théorie répandue. Il y a, dit-on, deux parties dans la Révolution, une bonne et une mauvaise. Dans la première qui est la bonne, c'est l'influence de Montesquieu qui est toute-puissante; dans la seconde qui est la mauvaise, c'est l'influence de Rousseau qui règne sans partage. Montesquieu, c'est l'Assemblée constituante; Rousseau, c'est la Convention. Selon nous, rien de moins juste et de plus inexact qu'un pareil partage.

Je suis loin de contester l'influence bienfaisante de Montesquieu sur la Révolution : mais cette influence n'a été qu'indirecte et en quelque sorte médiate. L'*Esprit des lois* a paru en 1748. Il eut un grand succès, et répandit dans toute la société un besoin irrésistible de nouveautés politiques et de réformes sociales. En 1768, paraît le *Contrat social*, et son empire succède à celui de l'*Esprit des lois*, qui l'avait préparé. De 1764 à 1789, le *Contrat social* étend chaque jour son influence, et, on peut le dire sans exagération, c'est lui qui a fait la révolution,

Lisez les discussions et les discours de l'Assemblée constituante : c'est le langage de Rousseau beaucoup plus que de Montesquieu. Pour quelques discours de Mounier et de Mirabeau, où se reconnaît la trace de l'*Esprit des lois*, vous en trouverez une foule, où les pensées, les paroles, les formules de J.-J. Rousseau abondent à chaque pas. Beaucoup d'entre eux ne sont que des chapitres détachés du *Contrat social*.

Mais veut-on des preuves plus décisives? Quels sont les actes premiers, essentiels, irrévocables de la révolution française, ceux qui ont séparé sans retour l'ancien régime et le

nouveau? C'est le serment du Jeu de Paume, la nuit du 4 Août, et la Déclaration des droits. Or, dans chacun de ces actes solennels, c'est l'influence de Rousseau qui éclate, et non pas celle de Montesquieu. Qu'est-ce que le serment du Jeu de Paume? C'est la prise de possession de la souveraineté par le tiers état. Il est à lui seule toute la révolution. Or, je le demande, Montesquieu eût-il trouvé légitime une telle revendication? Est-ce lui qui eût consenti à ce que la noblesse et le clergé fussent absorbés par le tiers état? est-ce lui qui eût sacrifié le vote par ordre au vote par tête, le premier qui maintenait intacte la distinction des classes, le second qui établissait la démocratie? Montesquieu considérait la noblesse comme un élément essentiel d'une monarchie tempérée et libre, comme l'intermédiaire et le modérateur nécessaire entre le roi et le peuple. Dès les premiers actes de la révolution, cet équilibre était rompu. Qui eut le plus d'influence dans ces premières réunions de l'Assemblée constituante, dans ces grandes et solennelles discussions, où l'aristocratie et la démocratie se disputaient en présence d'une royauté sans force? Ne fut-ce pas l'abbé Siéyès, celui qui avait dit que le *tiers état est tout?* Qu'est-ce qu'une telle parole, sinon le principe même du *Contrat social?* Enfin, veut-on la théorie du vote par tête, exprimée et formulée d'avance dans tous les termes les plus précis : « Il importe, pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale, qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État, et *que chaque citoyen n'opine que d'après lui.* » C'est J.-J. Rousseau qui parle. Que dit au contraire Montesquieu : « Il y a toujours dans un État des gens distingués par la naissance, la richesse ou les honneurs. Mais s'ils étaient confondus parmi le peuple, et *s'ils n'y avaient qu'une voix comme les autres*, la liberté commune serait leur esclavage, et ils n'auraient aucun intérêt à la défendre, parce que la plupart des résolutions seraient contre eux. »

La nuit du 4 Août a été l'abolition des derniers vestiges du régime féodal. Mais, en réalité, que restait-il alors de ce

régime ? Aucun pouvoir politique, la royauté ayant tout absorbé : il ne restait que des privilèges et des prérogatives. Voilà ce que la nuit du 4 Août a aboli pour toujours. Montesquieu eût-il approuvé cette révolution, lui qui disait : « Abolissez dans une monarchie les prérogatives de seigneur du clergé, de la noblesse et des villes, vous aurez bientôt un État populaire, ou bien un État despotique (1). » L'Assemblée constituante voulait-elle fonder un État despotique ? Non. Elle travaillait donc à fonder, selon Montesquieu, un État populaire. Or est-ce là ce que Montesquieu voulait ou désirait ? Non encore, car, dans son tableau de la constitution anglaise, qui était certainement son idéal, il disait : « Le corps des nobles doit être héréditaire... Il faut qu'il ait un très grand intérêt à conserver ses prérogatives odieuses par elles-mêmes, et qui, dans un État libre, doivent toujours être en danger. » Montesquieu n'admettait donc pas la suppression de ces prérogatives dans un État libre, puisqu'il indiquait les moyens de les préserver. Et cependant, il appelait ce régime une *liberté politique extrême*. Il séparait donc tout à fait de sa pensée la liberté et l'égalité. L'Assemblée constituante adopta une doctrine toute contraire. Cette doctrine est celle de Rousseau : « Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grandbien de tous... on trouve qu'il se réduit à ces deux objets principaux : la liberté et l'égalité ; la liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'État; *l'égalité parce que la liberté ne peut subsister sans elle* (2). »

Vient enfin la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Est-il nécessaire de prouver qu'un tel acte ne vient point de Montesquieu, mais de J.-J. Rousseau? Quoi de plus contraire aux principes et aux habitudes d'esprit de l'auteur de l'*Esprit des lois* que cette théorie abstraite, *a priori*, de droits absolus, inaliénables, imprescriptibles ? Au contraire, quoi de plus conforme à la politique du *Contrat social* ? Sans

(1) L. II, c. IV.
(2) *Contr. social*, l. II, c. XI.

doute, Rousseau n'a pas fait une table des droits naturels de l'homme ; et cette table, les constituants l'ont formée avec les idées de Voltaire et de Montesquieu, tout autant que de J.-J. Rousseau. Mais l'acte même de la déclaration est-il autre chose que le contrat passé entre tous les membres de la communauté, selon les idées de Rousseau ? N'est-ce pas l'énonciation des clauses et des conditions de ce contrat ?

L'influence de J.-J. Rousseau a donc été toute-puissante sur les actes essentiels et fondamentaux de la révolution. Il ne faut donc pas dire qu'il l'a égarée, à moins de soutenir qu'elle a été égarée dès le premier jour, et qu'elle n'a été qu'un long égarement. Mais je ne discute pas en ce moment avec ceux qui parlent ainsi (1) ; je parle à ceux qui partagent la révolution, qui en acceptent la première moitié et en détestent la seconde. C'est à ceux-là qu'il ne serait pas juste de rejeter toute la faute sur Rousseau, et de rapporter tout l'honneur à Montesquieu.

Mais serait-il vrai que Rousseau fût pour quelque chose dans la seconde partie de la révolution, et que ses principes le rendissent responsable de ce que l'on a appelé le gouvernement révolutionnaire ?

D'abord on ne peut trouver dans J.-J. Rousseau rien qui puisse justifier de près ou de loin le régime de la terreur. J'en trouve même la condamnation anticipée et frappante dans le passage suivant : « Qu'on nous dise qu'il est bon qu'un seul périsse pour tous, j'admirerai cette sentence dans la bouche d'un digne et vertueux patriote qui se consacre volontairement et par devoir à la mort pour le salut de son pays ; mais si l'on entend qu'il soit permis au gouvernement de sacrifier un innocent au salut de la multitude, je tiens cette maxime pour une des plus exécrables que la tyrannie ait inventées... Loin qu'un seul doive périr pour tous, tous ont engagé leurs biens et leur vie à la défense de chacun d'eux, afin que la faiblesse particulière fût toujours protégée par la

(1) Nous examinons cette opinion dans l'Introduction de cette nouvelle édition.

force publique, et chaque membre par tout l'État. Après avoir, par supposition, retranché du peuple un individu après l'autre, pressez les partisans de cette maxime à mieux expliquer ce qu'ils entendent par le corps de l'État, et vous verrez qu'ils le réduiront à la fin à un petit nombre d'hommes qui ne sont pas le peuple, mais les officiers du peuple (1). » Ne semble-t-il pas qu'un tel morceau ait été écrit après les luttes odieuses et fratricides de 93 ?

Mais oublions les actes ; considérons les principes ; peut-on dire que le gouvernement de 93 vienne du *Contrat social ?* Je ne fais à cette opinion qu'une objection ; mais elle me paraît décisive. Le gouvernement révolutionnaire, loin d'être l'application rigoureuse de la doctrine de la souveraineté du peuple, en a été la violation. Il est sorti en effet de l'insurrection contre l'Assemblée nationale ; il a été une oligarchie populaire, une usurpation d'en bas, une dictature oppressive, décorée du nom de salut public. Son principe n'était en réalité que le principe machiavélique de la raison d'État, mis au service des fureurs populaires. Que ce gouvernement ait été énergique, et ait contribué à sauver la patrie par une extrême concentration de pouvoir, en même temps qu'il la déshonorait par des cruautés absurdes, nous l'admettons volontiers ; car la tyrannie n'a jamais manqué d'énergie : mais entre ce gouvernement et le principe de la souveraineté du peuple nous ne voyons rien de commun. Autrement, il suffirait à tout individu de dire comme Louis XIV : le peuple, c'est moi, pour s'arroger le droit de tout faire.

Je crains de m'arrêter trop longtemps sur cette curieuse question de l'influence de Rousseau sur la révolution française. Mais je ne puis m'empêcher de citer en dernier lieu la page suivante, qui prouve la perspicacité politique de J.-J. Rousseau et la profondeur de ses vues. Il s'agit d'un projet de l'abbé de Saint-Pierre, qui consistait à établir autour du monarque un

(1) De l'économie politique (art. de l'*Encyclopédie*).

certain nombre de conseils élus au scrutin. « Il faudrait commencer, dit Rousseau, par détruire tout ce qui existe pour donner au gouvernement la forme imaginée par l'abbé de Saint-Pierre; et nul n'ignore combien est dangereux dans un grand État le moment d'anarchie et de crise qui précède nécessairement un établissement nouveau. La seule introduction du scrutin devait faire un renversement épouvantable, et donner plutôt un mouvement convulsif et continuel à chaque partie qu'une nouvelle vigueur au corps. *Qu'on juge du danger d'émouvoir une fois les masses énormes dont se compose la monarchie française? Qui pourrait retenir l'ébranlement donné ou prévoir tous les effets qu'il peut produire?* Quand toûs les avantages du nouveau plan seraient incontestables, quel homme de sens oserait entreprendre d'abolir les vieilles coutumes, de changer les vieilles maximes, et donner une autre forme à l'État que celle où l'a sucessivement amené une durée de treize cents ans? Que le gouvernement actuel soit encore celui d'autrefois, ou que, durant tant de siècles, il ait changé de nature insensiblement, il est également imprudent d'y toucher. » La suite du morceau fait moins d'honneur au génie prophétique de J.-J. Rousseau (1). Mais enfin, ne faut-il pas conclure de ce passage, que, s'il a préparé la révolution, c'est à son insu, et en quelque sorte malgré lui?

Autres écrits politiques. — Nous avons concentré notre attention sur le *Contrat social*, l'œuvre capitale de J.-J. Rousseau. Nous devons cependant signaler quelques autres écrits politiques dignes d'intérêt, et qui méritent d'être consultés : en premier lieu, les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. C'est un des meilleurs écrits sortis de la plume de Rousseau. Il a parfaitement vu les vices de la constitution de Pologne; il a vu aussi qu'on ne pouvait pas la réformer violem-

(1) « Quand une nation ne sait plus s'occuper que de niaiseries, quelle attention peut-elle donner aux grandes choses? et dans un pays où la musique est une affaire d'État, que seront les affaires d'État, sinon des chansons? etc. » (*Jugement sur la Polysynodie.*)

ment et la changer du tout au tout (1); et l'effort qu'il fait pour accommoder le nouveau avec l'ancien est un travail ingénieux, utile à consulter. Il y a de la chimère dans ce morceau, et Rousseau est un peu trop préoccupé du souvenir de Sparte; mais le sentiment en est élevé et généreux, et le style excellent. Les *Lettres à M. Butta-Foco* sur la constitution de la Corse ont le même genre d'intérêt. Elles peuvent servir à prouver que J.-J. Rousseau n'a jamais pensé à appliquer de vive force ses théories à un État quelconque. On voit aux renseignements qu'il demande (2), qu'il a présente à l'esprit cette maxime de Montesquieu : « Le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte le mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi (3). » Nous y apprenons aussi que Rousseau n'était pas, dans la pratique, beaucoup plus révolutionnaire que Montesquieu lui-même. « J'eus et j'aurai toujours, dit-il, pour maxime inviolable de porter le plus profond respect au gouvernement sous lequel je vis, sans me mêler de vouloir jamais le censurer et critiquer, ou réformer en aucune manière (4). » Le *Discours sur l'Économie politique* est un article composé par J.-J. Rousseau pour l'*Encyclopédie;* c'est un morceau assez médiocre, où il force quelques-unes de ses idées, sans en éclaircir aucune. La page la plus intéressante est celle que nous avons citée sur le régime de la terreur (5). Je signalerai enfin deux excellents écrits, très courts l'un et l'autre, mais parfaitement faits : ce sont deux morceaux sur l'abbé de Saint-Pierre et ses deux projets principaux, le *Traité de paix perpétuelle* et la *Polysynodie* ou la multiplicité des conseils. Rousseau donne d'abord l'analyse de ces deux projets;

(1) Dans cet ouvrage, il dit aux Polonais : « Corrigez, s'il se peut, les abus de votre constitution; mais ne méprisez pas celle qui vous a faits ce que vous êtes. » (Ch. I.)
(2) Voy. Lett. II.
(3) *Espr. des lois*, l. I, c. III.
(4) Lett. III.
(5) Voy. p. 508-509.

et ces deux analyses, condensées et précises, présentent avec beaucoup de force, et sans rien y changer, les idées de l'abbé de Saint-Pierre. Ces deux analyses sont suivies de deux jugements, également solides et pénétrants. Rousseau démêle avec finesse, et signale avec précision, le point faible de ces deux projets. Sur le projet de paix perpétuelle, il dit : « Quoique ce projet fût très sage, les moyens de l'exécuter se sentaient de la simplicité de l'auteur. Il s'imaginait bonnement qu'il ne fallait qu'assembler un congrès, y proposer les articles, qu'on les allait signer, et que tout serait fait. Convenons que, dans tous les projets de cet honnête homme, il voyait assez bien l'effet des choses quand elles seraient établies, mais il jugeait comme un enfant des moyens de les établir. » Quant à la *Polysynodie*, Rousseau en démêle aussi les conséquences. « Ne sentait-il pas qu'il fallait nécessairement que la délibération des conseils devînt bientôt un vain formulaire, ou que l'autorité royale en fût altérée? et n'avouait-il pas lui-même que c'était introduire un gouvernement mixte, où la forme républicaine s'alliait à la monarchique? Il faudrait enfin que les conseils devinssent méprisables, ridicules et tout à fait inutiles, ou que les rois perdissent leur pouvoir. » Enfin les *Lettres écrites de la Montagne* sont intéressantes à étudier pour se rendre compte de la constitution de Genève au XVIII[e] siècle, des vices de cette constitution, suivant Rousseau, des réformes que l'on y avait introduites, et de celles qu'on devait y introduire. Elles sont ainsi un commentaire intéressant des principes du *Contrat social.*

Outre les écrits que nous venons de signaler, nous savons que J.-J. Rousseau avait commencé un écrit politique où il cherchait à résoudre un problème bien intéressant aujourd'hui, à savoir « par quels moyens des petits États libres pouvaient exister à côté des grandes puissances, en formant des confédérations (1). » Cet ouvrage avait été confié par lui au comte

(1) Brochure du comte d'Antraigues, intitulée : *Quelle est la situation de l'Assemblée nationale?* Lausanne, 1790. Note à la fin de la

d'Antraigues qui nous donne à ce sujet les détails suivants : « Il n'a pas terminé cet ouvrage, nous dit le comte d'Antraigues; mais il en avait tracé le plan, posé les bases, et placé à côté des seize chapitres de cet écrit quelques idées qu'il comptait développer dans le cours de l'ouvrage. Ce manuscrit de 32 pages, entièrement écrit de sa main, me fut remis par lui-même, et il m'autorisa à en faire, dans le courant de ma vie, l'usage que je croirais utile. » Le comte d'Antraigues, qui nous apprend l'existence de cet écrit, nous apprend aussi qu'il est perdu pour nous. « Cet écrit, que la sagesse d'autrui m'a réservé de publier, *ne le sera jamais*. J'ai trop bien vu et de trop près le danger qui en résulterait pour ma patrie. Après l'avoir communiqué à l'un des plus véritables amis de J.-J. Rousseau, qui habite près du lieu où je suis, *il n'existera plus que dans nos souvenirs.* » Que faut-il entendre par ces paroles? D'Antraigues a-t-il pensé que le droit qu'il avait de publier l'écrit de Rousseau, quand il le jugerait utile, a pu aller jusqu'au droit de le détruire? La passion a-t-elle pu lui faire croire que 32 pages de J.-J. Rousseau étaient tellement redoutables qu'elles devaient être à tout jamais supprimées? C'est là une singulière interprétation du droit de dépôt. Quoi qu'il en soit, il est à regretter que ces quelques pages soient perdues. La question des confédérations est tout à fait neuve dans la science politique; et les lumières que J.-J. Rousseau eût pu jeter sur ce point délicat auraient aujourd'hui pour nous beaucoup de prix, sans aucun danger.

Il n'y a pas, à proprement parler, d'école de J.-J. Rousseau. Cette école, c'est la révolution tout entière. On rattache plus particulièrement à son influence l'abbé Raynal et l'abbé de Mably. Mais le premier, malgré ses déclamations, se déclare en politique partisan du gouvernement anglais (1); le second,

brochure, reproduite dans les éditions de Rousseau, à la suite du *Contrat social*.

(1) *Histoire philosophique du commerce des Européens dans les deux Indes*. — 1770. Voir le chapitre suivant.

a eu un rôle spécial et important qui mérite d'être étudié séparément (1). On peut rattacher à la même influence l'écrit passionné et éloquent d'Alfieri sur *la Tyrannie* (2) et, en général, tout ce qui a été écrit contre le despotisme à la fin du XVIII[e] siècle.

(1) Voir le chapitre IX.
(2) Trad. franç. 1802.

Note additionnelle au chapitre VI

Comparaison des théories politiques de Montesquieu et de Jean-Jacques Rousseau

(Extrait de la *Revue des cours littéraires* de 1871)

Après avoir étudié séparément Montesquieu et J.-J. Rousseau, rapprochons-les l'un de l'autre. On regarde généralement le nom de ces deux écrivains comme deux symboles. Le nom de Montesquieu veut dire libéralisme ou monarchie constitutionnelle, celui de Jean-Jacques Rousseau démocratie et république égalitaire. D'où il résulte que chacun, suivant le parti auquel il appartient, porte sur eux des jugements injustes et passionnés. Pour les uns, Rousseau n'est qu'un anarchiste et qu'un démagogue ; pour les autres, Montesquieu n'est qu'un aristocrate Nous transportons ainsi nos haines de partis dans l'histoire de la pensée et dans la science, et nous imputons à ces philosophes les conséquences plus ou moins malheureuses de leurs principes plus ou moins bien interprétés. C'est là un écueil qui doit rendre circonspects les philosophes ; mais il est injuste et dangereux d'exagérer leur responsabilité, car on risque, en évoquant sans cesse devant eux la préoccupation des conséquences possibles, de les empêcher de penser.

Il est bien rare aussi que les grands penseurs soient aussi opposés qu'ils le paraissent après un examen superficiel. Ils se placent généralement très haut, et quand on se place très haut on finit toujours par se rencontrer. Et nous, qui nous trouvons toujours très bas, nous leur imputons à tort nos contradictions et nos divergences d'opinion.

Quelle contradiction y a-t-il, en effet, entre la doctrine de Montesquieu et celle de Jean-Jacques? Le principe qui appartient en propre à Montesquieu, c'est la division et la pondération des pouvoirs. Celui qui fait la gloire de Jean-Jacques, et qu'il a non pas découvert, mais élucidé, c'est le droit et l'autorité de la volonté générale. Rousseau a-t-il nié le premier? Montesquieu a-t-il contesté le second? En aucune façon. Y a-t-il contradiction entre ces

deux principes? Au contraire, car nous sommes aujourd'hui convaincus qu'ils peuvent se concilier dans la pratique.

Ce n'est pas pourtant que nous méconnaissions les différences très grandes qui existent entre ces deux publicistes, et qui ressortent des deux études précédentes, mais il ne faut pas les exagérer. Ces différences se ramènent à deux principales : différence de méthode ; différence de doctrine.

Dans la politique comme dans toute étude, il existe deux méthodes distinctes : la méthode expérimentale et la méthode spéculative. L'une et l'autre de ces deux méthodes a été employée par de très grands hommes. En effet, comme Montesquieu, Aristote s'est servi de la première, et, comme Rousseau, Platon avait eu recours à la seconde. L'une et l'autre ont produit des abus ; c'est à la méthode expérimentale que Machiavel doit cette théorie qui fait de l'immoralité, de la ruse et du crime la loi de la politique ; Hobbes, par la méthode spéculative et par une suite de raisonnements pour ainsi dire géométriques, est arrivé aux conséquences odieuses que nous avons signalées ; et avant lui Platon, en partant des principes éternels du vrai et du juste, avait abouti à l'abolition de la propriété et de la famille.

On ne saurait donc juger ces philosophes d'après le principe de leur méthode ; mais pour les bien comprendre il faut se placer au même point de vue de chacun d'eux, et se bien rappeler que Montesquieu veut nous dire comment les choses se passent, et Rousseau comment elles devraient se passer. Ce qui n'empêchera pas, comme nous le verrons tout à l'heure, Montesquieu d'avoir aussi un idéal, et Rousseau de faire la part à la sagesse pratique.

Mais à côté de cette différence de méthode, il convient surtout de rappeler la différence de doctrine. Le dernier mot de Montesquieu, c'est l'idée du gouvernement mixte, la division et la pondération des pouvoirs. De ce côté, sont évidemment ses préférences. L'apologie de la constitution anglaise est le point culminant de l'*Esprit des lois*. Au contraire, la tendance de Rousseau est républicaine. Né à Genève, il avait conservé de son éducation première une profonde affection pour le gouvernement républicain, et c'était l'idéal qu'il proposait à ses contemporains.

Maintenant ces différences une fois bien reconnues, ce que nous voudrions faire ressortir dans cette note, ce sont les ressemblances et les affinités qui n'ont pas été assez signalées. Cette étude nous semble utile pour restreindre les oppositions exagérées qu'on met ordinairement sous leurs noms. En lisant attenti-

vement Montesquieu, nous y trouverons beaucoup d'idées semblables à celles de Rousseau, et réciproquement nous trouverons dans Rousseau des textes que l'on pourrait croire de Montesquieu. Nous montrerons que Montesquieu n'est pas toujours si sage, ni Rousseau si excessif et si intempérant qu'on le croit communément, et quand nous aurons rencontré bien des idées démocratiques dans Montesquieu, bien des principes de conservation dans Jean-Jacques, peut-être aurons-nous rendu le premier plus sympathique aux démocrates et le second moins désagréable aux conservateurs.

Nous voulons établir qu'il y avait, au XVIIIe siècle, un milieu d'idées commun à tous, où ils ont puisé tous les deux, et qui les explique l'un par l'autre. Il est bien évident que le principe de Rousseau, c'est-à-dire la souveraineté populaire, ne doit pas se rencontrer dans Montesquieu, parce que l'objet n'est pas le même pour les deux publicistes; mais on peut affirmer que, si Montesquieu l'eût cherché, il n'aurait pas été hostile à ce principe. Dans l'*Esprit des lois* on trouve incidemment des maximes qui auraient pu servir d'épigraphe au *Contrat social*. Telle est, par exemple, cette phrase tirée du liv. VIII, ch. III: « Dans l'état de « nature, les hommes naissent bien dans l'égalité; mais ils n'y « sauraient rester. La société la leur fait perdre, et ils ne rede- « viennent égaux que par les lois. » C'est là précisément le point de départ de Rousseau.

Même ce principe du vote universel qui est pour Rousseau lui-même une abstraction, un pur idéal, car la chose n'était alors pratiquée nulle part, pas même à Genève où l'inégalité entre citoyens était considérable, ne le trouvons-nous pas clairement exposé et approuvé dans cette phrase de l'*Esprit des lois*, liv. XI, ch. VI: « Comme dans un État libre, tout homme qui est censé avoir une âme libre doit être gouverné par lui-même, il faudrait que le peuple en corps eût la puissance législative; mais, comme cela est impossible dans les grands États, etc....... » Il découlerait de là que, tous les hommes étant censés avoir une âme libre, tous doivent participer au pouvoir législatif. Il est clair que, dans la pratique, Montesquieu eût considéré comme n'étant pas censés avoir une âme libre les hommes que le manque d'instruction et d'indépendance professionnelle maintiennent dans un état de servitude perpétuelle, de même que Rousseau n'eût pas non plus, cela est probable, accordé le droit de suffrage indistinctement à tout le monde; car la société a fait plus encore que n'avait rêvé l'auteur du *Contrat social*; mais, encore une fois, le principe du vote universel est ici manifestement reconnu par Montesquieu.

Il n'est pas non plus contraire à l'égalité des citoyens, ni même à la souveraineté populaire, comme le prouve le passage suivant: « Le peuple, dans la démocratie, est à certains égards le monarque; à certains autres, il est le sujet. Il ne peut être monarque que par ses suffrages qui sont ses volontés. La volonté du souverain, c'est le souverain lui-même (liv. II, ch. II). » Rousseau n'a fait qu'universaliser ce principe, et l'on trouve chez lui cette même distinction entre les attributions des citoyens sujets à certains égards et souverains à certains autres.

Voilà pour les principes abstraits. Si nous descendons aux détails, nous trouverons des ressemblances plus précises encore. On dit communément que Montesquieu préfère la monarchie et que Rousseau préfère le gouvernement républicain. Cela est vrai d'une manière générale; mais, dans le détail, c'est beaucoup moins vrai.

Tout ceux qui liront attentivement l'*Esprit des lois* seront frappés de ce fait que les huit ou dix premiers livres ne correspondent pas du tout au XIe et au XIIe. Ceux-là ont été étudiés le plus souvent et ils contiennent, comme on sait, l'analyse du gouvernement anglais. Mais dans les huit premiers livres on rencontre des doctrines politiques toutes différentes, et ce constraste étonnant soulève un problème historique d'une certaine importance. Ces huit ou dix premiers livres ne seraient-ils pas antérieurs au voyage de Montesquieu en Angleterre? On sait que dans les *Lettres persanes*, publiées en 1721, il ne paraît pas comprendre encore le mécanisme du gouvernement anglais, et qu'en parlant vaguement des libertés anglaises il ne semble pas se rendre compte du fonctionnement de la constitution; tandis que dans la *Grandeur et décadence des Romains*, qui est de 1734, il fait déjà allusion à ce mécanisme ingénieux, et est déjà en possession de son principe de la division des pouvoirs. Les huit premiers chapitres de l'*Esprit des lois* ne seraient-ils pas contemporains des *Lettres persanes*? Nous savons que les dates ne se prêtent pas facilement à cette hypothèse, car Montesquieu le dit formellement et à deux reprises dans sa préface, « c'est un livre de vingt ans », « c'est le résultat de vingt ans d'études ». Ce qui semble indiquer que l'ouvrage, publié en 1748, a été commencé en 1728. Or, Montesquieu avait alors terminé ses voyages. Cependant il est difficile de croire que ces livres ne soient pas antérieurs au voyage d'Angleterre, car nous y trouvons une autre doctrine que dans les suivants et surtout un autre idéal.

Après avoir établi la division des gouvernements en despotique,

monarchique et républicain, après avoir condamné le despotisme avec une energie au moins égale à celle de Rousseau, Montesquieu y compare la monarchie et la république ; et au ton satirique dont il parle de la première, à l'admiration avec laquelle il expose le principe de la seconde, il est impossible de ne pas voir en lui, à cette époque, un partisan de la république et un adversaire de la monarchie.

« *Il ne faut pas beaucoup de probité*, dit-il, pour qu'une monarchie « ou un gouvernement despotique se maintiennent ou se soutien- « nent. La force des lois dans l'un, le bras du prince toujours levé « dans l'autre, règlent ou contiennent tout. Mais dans un État po- « pulaire, il faut un ressort de plus, *qui est la vertu*. » (L. III, ch. III.)

Et plus loin : « Dans les monarchies, la politique fait faire de « grandes choses *avec le moins de vertu qu'elle peut*... L'État subsiste « indépendamment de l'amour de la patrie, du désir de la vraie « gloire, du renoncement à soi-même et de toutes ces vertus « héroïques que nous trouvons dans les anciens et dont nous « avons seulement entendu parler. — Les lois y tiennent la place « de toutes ces vertus dont on n'a aucun besoin. L'État vous en « dispense. — Je supplie qu'on ne s'offense pas de ce que j'ai dit: « je parle après toutes les histoires. Je sais très bien qu'il n'est « pas rare qu'il y ait des princes vertueux ; mais je dis que, dans « une monarchie, il est très rare que le peuple le soit. — L'ambi- « tion dans l'oisiveté, la bassesse dans l'orgueil, le désir de s'en- « richir sans travail, l'aversion pour la vérité, la flatterie, la « trahison, la perfidie, l'abandon de tous les engagements, le « mépris des devoirs du citoyen, la crainte de la vertu du prince, « l'espérance de ses faiblesses, et, plus que tout cela, le ridicule « jeté sur la vertu, forment, je crois, le caractère du plus grand « nombre des courtisans, marqué dans tous les lieux et dans tous « les temps. Or, il est très malaisé que la plupart des principaux « d'un État soient malhonnêtes gens et que les inférieurs soient « gens de bien, que ceux-là soient les trompeurs, et que ceux- « ci consentent à n'être que dupes. » (L. III, ch. v.)

Il est difficile de stigmatiser en termes plus forts les vices de la monarchie. Sans doute, Montesquieu atténuait cette satire en disant ensuite qu'à la place de la vertu la monarchie a pour ressort l'honneur, c'est-à-dire ce principe qui fait faire les bonnes actions, non parce qu'elles sont bonnes, mais parce qu'elles sont belles, et parce qu'on ne veut pas être méprisable à ses propres yeux. Sans doute, il essayait de relever la monarchie dans deux chapitres éloquents, mais c'était surtout la monarchie des temps

passés, car de son temps ce principe de l'honneur n'avait, disait-il, plus de force ; « on avait mis l'honneur en contradiction avec les honneurs, et l'on voyait des gens chargés d'infamie et de dignités. » Il n'est pas moins vrai cependant que Montesquieu partageait cette tendance générale de son temps, qui préférait théoriquement la république à la monarchie.

« Dans les monarchies bien réglées », disait-il ailleurs, « tout « le monde sera à peu près bon citoyen ; et on trouvera rare- « ment quelqu'un qui sera homme de bien ; car pour être homme « de bien il faut avoir l'intention de l'être, et aimer l'État moins « pour soi que pour lui-même. » (L. III, ch. VII.)

Mais cette monarchie idéale, fondée sur l'honneur, a-t-elle jamais existé ? Montesquieu en doute : « La plupart des gouver- « nements d'Europe », dit-il dans les *Lettres persanes*, lettre CII, « sont monarchiques ou plutôt sont ainsi appelés ; *car je ne sais « pas s'il y en a jamais eu véritablement de tels;* au moins est-il « difficile qu'ils aient subsisté longtemps dans leur pureté. C'est « un état violent qui dégénère toujours en despotisme ou en « république. » Dans l'*Esprit des lois* nous trouvons la même idée, sous une autre forme. Une monarchie devient despotique, y dit Montesquieu, quand elle supprime les pouvoirs intermédiaires, c'est-à-dire les franchises des villes, des provinces et des grands corps ; or, c'est ce qu'avait fait l'ancienne monarchie. De là devait naître et naquit, en effet, d'abord le despotisme, puis l'état populaire.

En face de ce portrait de la monarchie, plaçons le portrait de la république, tracé par Montesquieu dans les mêmes ouvrages :

« Le sanctuaire de l'honneur, de la réputation et de la vertu « semble être établi dans les républiques et dans les pays où « l'on peut prononcer le mot de patrie. A Rome, à Athènes, à « Lacédémone, l'*honneur* payait seul les services les plus signa- « lés. » (*Lettres persanes*, LXXXIX.)

Ici, la distinction entre le ressort de la république, qui est la *vertu*, et celui de monarchie, qui est l'*honneur*, n'est pas encore faite, mais l'admiration pour la république n'est pas moins évidente que dans cet autre passage :

« On peut définir cette vertu (sur laquelle repose la répu- « blique) l'amour des lois et de la patrie. Cet amour, demandant « une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, « donne toutes les vertus particulières; elles ne sont que cette « préférence. Cet amour est singulièrement affecté aux démo- « craties. Dans elles seules, le gouvernement est confié à chaque

« citoyen. Or, le gouvernement est comme toutes les choses du « monde. Pour le conserver, il faut l'aimer. » (*Esprit des lois*, « l. VI, ch. v.)

Et la preuve de cette vérité, que la vertu est le ressort de la république, se trouve dans les lignes que voici : « Ce que je dis « est confirmé par le corps entier de l'histoire et est très con- « forme à la nature des choses. Car il est clair que dans une « monarchie, où celui qui fait exécuter les lois se juge au-dessus « des lois, on a besoin de moins de vertu que dans un gouver- « nement populaire, où celui qui fait exécuter les lois sent qu'il « y est soumis lui-même et qu'il en portera le poids. » (*Esprit des* « *lois*, l. III, ch. III.)

Ainsi il n'y a pas de république, ou plutôt de gouvernement libre sans vertu. La vertu est le contre-poids des institutions libres. Et ici Montesquieu ne reste pas dans le domaine de la spéculation pure, il parle en historien, il croit que cet état de choses a existé à Rome, à Sparte surtout, à Athènes même, dans leur beau temps.

Montesquieu est donc sous le prestige de l'admiration. Évidemment la république est son idéal. Il n'a pas eu pour cela la pensée que les États modernes dussent devenir des républiques. Mais cette pensée, Rousseau ne l'a pas plus que lui. Tous deux, frappés de la décadence des mœurs et de la corruption des monarchies de leur temps, opposent seulement à cette triste réalité un idéal de vertu démocratique et spartiate, dont ils ne croient pas les hommes de leur temps capables, et ils ne se doutent pas plus l'un que l'autre qu'on voudra un jour réaliser cet idéal. Cet idéal, d'ailleurs, n'était pas nouveau ; on le retrouve partout, dans toutes les écoles, dans les écrivains classiques du XVIIe siècle; c'est un lieu commun emprunté à la connaissance inexacte de l'antiquité. Montesquieu ne diffère pas en cela du reste de ses contemporains.

Mais cette démocratie, cette république idéale, quelle est sa nature ? Est-ce une république libre, comme nous la concevons aujourd'hui, une république où l'individu est respecté dans tous ses droits ? Non, Montesquieu, comme Rousseau, n'admire que les républiques communistes et égalitaires, celles qui passent le niveau sur toutes choses : ce qui choque aujourd'hui tous nos instincts de liberté. « L'amour de la république dans une démo- « cratie est celui de la démocratie ; l'amour de la démocratie est « celui de l'égalité. » (*Esprit des lois*, l. V, ch. III.) Ainsi toujours l'égalité, rien de cette liberté dont il est pénétré dans le XIe et le

XIIe livre : c'est là qu'il devient moderne ; dans les livres précédents, il est tout antique.

« L'amour de la démocratie est encore l'amour de la *frugalité*.
« Chacun devant y avoir *le même bonheur* et les mêmes avantages
« y doit goûter les mêmes plaisirs et former les mêmes espé-
« rances, chose qu'on ne peut attendre que de la frugalité géné-
« rale. — L'amour de la frugalité borne le désir d'avoir à l'inten-
« tion que demande le nécessaire pour sa famille et même le
« superflu pour sa patrie. Les richesses deviennent une puissance
« dont un citoyen ne peut pas user pour lui, car il ne serait pas
« égal. Elles procurent des délices dont il ne doit pas jouir non
« plus, parce qu'elles choqueraient l'égalité tout de même. »
(*Esprit des lois*, l. V, ch. III.)

Aussi il ne désapprouve pas les institutions qui doivent amener l'égalité complète, même le communisme, et il ne cache pas son admiration pour Lycurgue et les jésuites du Paraguay.

« Ceux qui voudront faire de pareilles institutions établiront la communauté des biens comme dans la République de Platon. » (L. IV, ch. VI.)

De plus, il faut des lois qui imposent l'égalité et la frugalité, c'est-à-dire des lois agraires et des lois somptuaires, et il ajoute : « Si,
« lorsque le législateur fait un pareil partage, il ne donne pas des
« lois pour le maintenir, il ne fait qu'une constitution passagère ;
« l'inégalité entrera par le côté que les lois n'auront pas défendu, et
« la république sera perdue. Il faut donc que l'on règle dans cet
« objet les dots de femmes, les donations, les successions, les tes-
« taments, enfin toutes les manières de contracter. Car s'il était per-
« mis de donner son bien à qui l'on voudrait, chaque volonté parti-
« culière troublerait la disposition de la loi fondamentale. » (Ch. V.)

Pour maintenir la frugalité, Montesquieu croit qu'il ne suffit pas « que les portions de terre soient égales ; il faut qu'elles soient petites. — Comme l'égalité des fortunes entretient la frugalité, la frugalité maintient l'égalité des fortunes. » (L. V, ch. VI.) Il dit, parlant du communisme : « Ces sortes d'institutions peu-
« vent convenir dans les républiques, parce que la vertu politique
« en est le principe. » Il accepte aussi le principe de l'impôt progressif : « La taxe était juste, quoiqu'elle ne fût pas proportion-
« nelle ; si elle ne suivait pas la proportion des biens, elle suivait
« celle des besoins. On jugea que chacun avait un nécessaire
« physique égal ; que l'utile venait ensuite et qu'il devait être
« taxé, mais moins que le superflu, que la grandeur de la taxe
« sur le superflu empêchait le superflu. »

Ainsi Montesquieu comprenait et admirait la république égalitaire. Est-ce à dire pour cela qu'il ait cru qu'il fallait établir un état de choses semblable? Il a dit expressément, au contraire, que ces institutions « ne peuvent convenir que dans un petit État « où l'on peut donner une éducation générale et élever tout un « peuple comme une famille. » (T. VI, ch. vii.) — Ce que nous avons voulu mettre en lumière, c'est que les esprits les plus éclairés avaient au xviii[e] siècle une préférence idéale pour la république égalitaire et particulièrement pour la république spartiate. Athènes, plus conforme à nos goûts et à nos instincts modernes, excitait moins l'admiration. Est-il étonnant, après cela, qu'un esprit moins éclairé, qu'un abbé Mably par exemple, ait vu là une réalité, et que plus tard surtout les partis aient voulu introduire dans la pratique ces idées que la théorie avait reconnues bonnes et justes? — Qu'on ne reproche donc pas à Rousseau d'avoir encouragé les revendications socialistes et égalitaires. On vient de voir que Montesquieu serait tout aussi responsable que lui, s'il n'était plus vrai et plus juste de dire qu'ils ne sont responsables ni l'un ni l'autre : ce n'est pas leur faute si le préjugé de la vieille tradition classique s'est transformé dans la suite en un préjugé malheureusement trop pratique.

Les observations précédentes nous ont montré qu'en faisant abstraction des idées de Montesquieu sur la constitution anglaise, on pourrait facilement trouver dans Montesquieu un précurseur de J.-J. Rousseau. Faisons maintenant l'expérience inverse et nous verrons que J.-J. Rousseau est moins qu'on ne pense en désaccord avec son devancier.

Rousseau, dit-on communément, admet la souveraineté du peuple comme un pouvoir arbitraire et despotique : il ne fait que déplacer le despotisme et le transporte du monarque au peuple. Les politiques de la Restauration, les doctrinaires de l'école de Royer-Collard et de M. Guizot, s'appuyant sur Montesquieu, lui opposent la souveraineté de la raison, dont les principes éternels dominent et priment les caprices de la souveraineté populaire.

Mais cette souveraineté de la raison, cette loi première et divine qui précède et domine toute loi humaine, est-ce que Rousseau la méconnaît? Nullement. Et en voici la preuve dans ce passage déjà cité plus haut (p. 439) : « Ce qui est bien et con- « forme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendam- « ment des conventions humaines. Toute justice vient de Dieu, « lui seul en est la source; mais si nous savions la recevoir de

« si haut, nous n'aurions besoin de gouvernement ni de lois. « Sans doute, il est une justice universelle émanée de la raison « seule ; mais cette justice, pour être admise entre nous, doit « être réciproque. A considérer humainement les choses, faute « de sanction naturelle, les lois de la justice sont vaines parmi « les hommes... Qu'est-ce donc enfin qu'une loi ? Tant qu'on se « contentera de n'attacher à ce mot que des idées métaphysiques, « on continuera de raisonner sans s'entendre, et quand on aura « dit ce que c'est qu'une loi de la nature, on ne saura pas mieux « ce que c'est qu'une loi de l'État. » (*Contrat social*, l. II, ch. vi). La distinction est donc bien nettement tracée par Rousseau lui-même. La volonté générale n'est pas supérieure à la justice, mais aux volontés particulières, et l'on ne voit pas en quoi la loi serait plus conforme à la justice parce qu'elle serait l'acte d'une volonté particulière au lieu d'être celui d'une volonté générale.

Prétendra-t-on que sur la question de la division des pouvoirs Rousseau est en contradiction avec Montesquieu? Voyons ce qu'il dit à ce sujet (*Contr. soc.*, l. III, ch. ii): « Il est aisé de voir « par les principes ci-dessus établis que la puissance exécutive « ne peut appartenir à la généralité comme législatrice ou souve- « raine, parce que cette puissance ne consiste qu'en des actes « particuliers qui ne sont pas du ressort de la loi, ni par consé- « quent de celui du souverain dont tous les actes ne peuvent être « que des lois. De plus, on ne saurait altérer aucun des trois « termes sans rompre à l'instant la proportion. *Si le souverain « veut gouverner*, ou si le magistrat veut décréter des lois, ou si « les sujets refusent d'obéir, le désordre succède à la règle, et « l'État dissous tombe dans le despotisme ou dans l'anarchie. »

Rousseau n'est pas plus absolu sur les autres questions. Demandons-lui par exemple quel est le meilleur gouvernement. « On « a de tout temps disputé sur la meilleure forme de gouverne- « ment, répond-il (l. III, ch. iii), sans considérer que chacune « d'elles est la meilleure en certains cas et la pire en d'autres. » Il ajoute plus loin : « Lequel vaut mieux d'un gouvernement sim- « ple ou d'un gouvernement mixte? Question fort agitée par les « politiques et à laquelle il faut faire la même réponse que j'ai « faite ci-devant sur toute forme de gouvernement. » Enfin, il va jusqu'à dire, en exagérant peut-être la vertu du principe des climats : « La liberté, n'étant pas un fruit de tous les climats, « n'est pas à la portée de tous les peuples. Plus on médite sur ce « principe établi par Montesquieu, plus on en sent la vérité. » (L. III, ch. viii.)

A-t-il du moins une préférence pour le gouvernement démocratique ? Non ; et c'est encore à Montesquieu qu'il emprunte cette théorie plus ingénieuse que vraie que la république est propre aux petits États, l'aristocratie aux moyens, et le despotisme aux grands. Quant au gouvernement démocratique, il en fait vivement sentir la difficulté : « Que de choses difficiles à réunir « ne suppose pas ce gouvernement ! Premièrement un État très « petit, où le peuple soit facile à rassembler ; secondement une « grande simplicité de mœurs ; ensuite beaucoup d'égalité dans « les rangs et dans les fortunes, sans quoi l'égalité ne saurait sub- « sister longtemps dans les droits et l'autorité ; enfin peu ou « point de luxe ; car ou le luxe est l'effet des richesses ou il les « rend nécessaires ; il corrompt à la fois le riche et le pauvre. « Outre qu'il n'y a pas de gouvernement si sujet aux guerres « civiles et aux agitations intestines que le démocratique ou po- « pulaire, parce qu'il n'y en a aucun qui tende si fortement et si « continuellement à changer de forme. C'est surtout dans cette « constitution que le citoyen doit s'armer de force et de constance « et dire au fond de son cœur : « *Malo periculosam libertatem quam* « *quietum servitium.* » S'il y avait un peuple de dieux, il se gou- « vernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne « convient pas à des hommes. » *(Contrat social,* l. III, ch. VI).

J.-J. Rousseau est si peu exclusif que, en parlant de la république, il dit en propres termes : « Je n'entends pas seulement par « ce mot une démocratie ou une aristocratie, mais en général tout « gouvernement guidé par la volonté générale qui est la loi. Pour « être légitime, il ne faut pas que le gouvernement se confonde « avec le souverain, mais qu'il en soit le ministre ; alors la monar- « chie elle-même est république. »

Que sera-ce quand Rousseau, consulté par les Polonais de la Confédération de Bar sur la constitution qu'ils doivent adopter, sortira du domaine de la spéculation pure, se verra aux prises avec la réalité ? Est-ce donc un théoricien absolu et exclusif que celui qui écrivait dans l'ouvrage éloquent composé à ce propos : « En songeant à ce que vous voulez acquérir, n'oubliez pas ce « que vous pouvez perdre. Corrigez, s'il se peut, les abus de votre « constitution ; mais ne méprisez pas celle qui vous a faits ce que « vous êtes.. Je ne dis pas qu'il faut laisser les choses dans l'état « où elles sont, mais je dis qu'il n'y faut toucher qu'avec une « circonspection extrême. En ce moment on est plus frappé des « abus que des avantages. Le temps viendra qu'on sentira mieux « ces avantages, et ce sera quand on les aura perdus. »

Et ce que J.-J. Rousseau disait aux Polonais en 1770, il l'eût dit sans aucun doute aux Français de 1789, comme on en peut juger par ce passage de son jugement sur la *Polysynodie* : « Nul « n'ignore combien est dangereuse, dans un grand État, le mo- « ment d'anarchie et de crise qui précède nécessairement un « gouvernement nouveau. La seule introduction du scrutin devait « faire un renversement épouvantable et donner plutôt un mou- « vement convulsif et continuel à chaque partie qu'une nouvelle « vigueur au corps. Qu'on juge du danger d'émouvoir une fois les « masses énormes qui composent la monarchie française ? Qui « pourra retenir l'ébranlement donné, et prévoir tous les effets « qu'il peut produire ? Quand tous les avantages du nouveau plan « seraient incontestables, quel homme de sens oserait entreprendre « d'abolir les vieilles coutumes et donner une autre forme à l'État « qui est où l'a amené successivement une durée de treize cents « ans ? Que le gouvernement actuel soit encore celui d'autrefois, « ou que durant tant de siècles il ait changé de nature insensible- « ment, il est également imprudent d'y toucher. Si c'est le même, « il faut le respecter ; s'il a dégénéré, c'est par la force du temps « et des choses, et la sagesse humaine n'y peut rien. »

On voit que Rousseau eût été loin, s'il eût vécu plus longtemps, d'appartenir, comme on le dit souvent, au parti démagogique et révolutionnaire. C'est là ce que prouvera plus éloquemment encore une dernière citation, par laquelle je termine.

« La liberté», dit J.-J. Rousseau (*Gouvernement de Pologne*, ch. VI), « est un aliment de bon suc, mais de forte digestion ; il faut « des estomacs bien sains pour la supporter. Je ris de ces peuples « avilis qui, se laissant ameuter par des ligueurs, osent parler de » liberté sans même en avoir l'idée ; et, le cœur plein de tous les «vices des esclaves, s'imaginent que, pour être libres, il suffit « d'être des mutins ! Fière et sainte Liberté ! si ces pauvres gens « pouvaient te connaître, s'ils savaient à quel prix on t'acquiert et « l'on te conserve, s'ils savaient combien tes lois sont plus aus- « tères que n'est dur le joug des tyrans, leurs faibles âmes, escla- « ves des passions qu'il faudrait étouffer, te craindraient plus cent « fois que la servitude ; ils te fuiraient avec effroi, comme un « fardeau prêt à les écraser. »

En signalant un Montesquieu démocrate et un Rousseau conservateur, notre but n'a pas été de faire disparaître, par un paradoxe subtil, l'antithèse qui existe entre ces deux grands esprits. Les oppositions subsistent, et l'opinion commune a raison. Mais il en est ici comme de Platon et d'Aristote dont on a exagéré les

dissidences et dont la critique moderne a fait voir les affinités (1). Il y a toujours entre les esprits d'un même siècle un milieu commun où ils se retrouvent et parlent une langue semblable. Restreindre les contradictions des grands hommes, c'est travailler en faveur de l'unité de la raison humaine ; et c'est préparer autant qu'il est en nous la fraternité des âmes, en montrant la fraternité des esprits.

(1) Voir tome I, p. 229.

CHAPITRE VII

LES ENCYCLOPÉDISTES

Diderot : *Principes de politique. Essai sur la police.* — Condillac : Extraits du *Cours d'histoire.* — Helvétius : le livre de l'*Esprit.* — D'Holbach : *Le Système social.* — Raynal : *Histoire philosophique des deux Indes.* — Grimm : Scepticisme politique. — Morellet : *La Liberté de la presse.* — Note sur Frédéric II, souverain et philosophe.

Les encyclopédistes. — L'*Encyclopédie*, ce grand résumé de l'œuvre scientifique et philosophique du XVIIIe siècle, contient très peu de politique, et dans des articles peu importants. Mais les philosophes qui ont été appelés *Encyclopédistes*, parce qu'ils se rattachaient par les opinions à l'Encyclopédie et à son fondateur Diderot, ont plus ou moins mêlé à leurs ouvrages des vues et des doctrines politiques, qu'il peut être intéressant, au point de vue historique, d'étudier ; non qu'il y ait lieu d'espérer là quelque originalité de vues et de principes : car, sauf Diderot dont l'esprit bouillant et confus laisse toujours éclater quelques lueurs remarquables, et Grimm dont le scepticisme politique tranche sur l'enthousiasme plein d'illusion de ses confrères, en général les livres auxquels nous faisons allusion ne nous offrent que des déclamations sans portée, aussi vides que violentes ; néanmoins il y a lieu de les signaler : car c'est là qu'on voit poindre surtout la langue, les idées, les passions qui caractériseront plus tard l'esprit révolutionnaire. Tandis que les chefs de la révolution lisaient Montesquieu et Rousseau, les masses se nourrissaient de d'Holbach, de Raynal,

de Mably, et y prenaient le goût d'une fausse liberté, et d'un fanatisme à rebours.

Diderot. — Le premier de tous est Diderot, qui touche encore d'assez près aux grands esprits de son siècle. Il s'est d'ailleurs assez peu occupé de politique. Le seul écrit de lui en ce genre, de quelque importance, dans ses *Œuvres complètes*, est celui auquel Naigeon a donné pour titre : *Principes de politique des souverains* (1). L'origine de cet écrit est intéressante. C'étaient primitivement des notes écrites en marge d'un exemplaire de Tacite, et dans lesquelles Diderot, irrité alors contre Frédéric II, avait résumé en maximes la politique qu'il attribuait à ce prince ; c'était donc une sorte de manuel machiavélique, qui pouvait être donné comme le code du despotisme. Plus tard, Diderot a remanié ces maximes ; il leur a donné un caractère plus général, et, de peur que l'on ne fût dupe de sa propre ironie, il a fort inutilement ajouté à chacune d'elles une appréciation personnelle, généralement un peu banale, qui a probablement affaibli le texte primitif. La simple reproduction de quelques-unes de ces maximes sans les commentaires, fera, je crois, mieux ressortir la pensée primitive :

« Il ne faut jamais manquer de justice dans les petites choses, pour pouvoir l'enfreindre impunément dans les grandes (2). » — « Faire une chose, et avoir l'air d'en faire une autre (3) . » — « Ignorer ce qu'on sait, et paraître savoir ce qu'on ignore. » — « Etouffer en embrassant. » — « Froncer le sourcil sans être fâché ; sourire au moment du dépit. » — « Ne pas outrer la dissimulation, s'attrister de la mort de Germanicus, mais ne pas la pleurer. » — « Publier soi-même une disgrâce ;

(1) Voir l'édition des *Œuvres complètes* de Diderot, Garnier frères, 1875, tom. II, p. 459.

(2) Le caractère ironique de cette maxime était suffisamment évidente, sans qu'il fût nécessaire d'ajouter : « Maxime détestable, parce qu'il faut être juste dans les grandes choses et dans les petites. » C'est là ce que nous appelons affaiblir le texte par le commentaire.

(3) Quelle nécessité d'ajouter ici : « perfidie abominable ! »

c'est un acte de prudence. » — « Ne lever jamais la main sans frapper ; le geste est aussi dangereux que le coup. » — « Toujours demander l'approbation dont on peut se passer ; c'est un moyen très sûr de dérober au peuple sa servitude. » — « Se faire solliciter de ce qu'on veut faire. » — Ne point commander de crimes sans avoir pourvu à la discrétion, c'est-à-dire à la mort de celui qui l'exécute. » — « Quand on a été conduit au trône par une Agrippine, la reconnaissance de Néron. » — « Quand on ne veut pas être faible, il faut souvent être ingrat. » — « Souffrir le partage de l'autorité, c'est l'avoir perdue : *Aut nihil aut Cæsar.* » — « Méfiez-vous d'un souverain qui sait par cœur Aristote, Tacite, Machiavel et Montesquieu (1). » — « Celui qui n'est pas maître du soldat, n'est maître de rien. » — « Ebranler la nation pour affermir le trône ; savoir susciter une guerre. » — « Il faut que le peuple vive, mais que sa vie soit pauvre ; plus il est occupé, moins il est factieux ; et il est d'autant plus occupé qu'il a plus de peine à pourvoir à ses besoins. » — « Il faut permettre la satire et la plainte ; la haine renfermée est plus dangereuse que la haine ouverte. » — « Tout sacrifier à l'état militaire. » — « Allumer et faire durer la guerre entre nos voisins (2). » — « Toujours promettre des secours et n'en jamais envoyer. » — « Point de ministres au loin ; mais des espions. » — « Point de ministres chez soi, mais des commis. » — « Il n'y a qu'une personne dans l'Empire : c'est moi (3). » « Etre le premier soldat de son armée. » — « Point de justice du soldat à son pourvoyeur, le peuple. Point de discipline du soldat à l'ennemi : la proie. » — « Malheur à celui dont on parlera trop. Malheur à celui qui s'illustrera par des services ! » — « La terreur est une sentinelle qui manque un jour à son poste. » — « On a dit que le prince mourait et que le Sénat était immortel. On nous

(1) Allusion évidente à Frédéric.
(2) *Idem.*
(3) *Idem.*

a bien prouvé que c'était tout le contraire. » — « Qu'est-ce que le roi ! Si le prêtre osait répondre, il dirait : c'est mon licteur. »

Nous ne trouvons rien d'intéressant à signaler dans ce que l'on a appelé *Fragments politiques* (1). Dans les *notes* sur les *Délits et les peines* de Beccaria, on est étonné de rencontrer une apologie de la question, au moins pour la découverte des complices; en revanche, il faut signaler quelques observations justes sur la notation d'infamie. Les *Éphémérides du citoyen* ne sont qu'un article sans importance sur la publication de ce nom dirigée par l'abbé Baudeau. Il n'y a pas non plus à faire grand cas des morceaux déclamatoires que Diderot insérait dans les écrits de ses amis; par exemple, dans le *Discours sur l'inégalité des conditions*, Rousseau nous dit que le passage du philosophe qui se bouche les oreilles est de Diderot. Nous remarquerons davantage une page intéressante contre l'idée du despotisme éclairé (2), que soutenaient alors les économistes. « On peut abuser de son pouvoir pour faire le bien comme pour faire le mal. » Peu de chose enfin à remarquer dans les deux courts articles de l'Encyclopédie sur la *liberté naturelle* et la *liberté civile*.

Depuis la publication des *Œuvres complètes* de Diderot, on a retrouvé et publié un écrit politique sous ce titre : *Essai historique sur la police*. Cet écrit, composé par Diderot à la demande de Catherine II, a été inséré dans la *Revue historique* (tome XXV, juillet-août 1884). Le sujet est un résumé critique de l'affaire de la Chalotais, qui a amené la chute du Parlement et l'établissement du Parlement Maupeou. Diderot lui-même résume ainsi son travail : « Un magistrat de province rend compte de l'institut d'une société de moines. — Les moines sont chassés. — Le ressentiment des moines chassés suscite et fomente les divisions contre le commandant de la province et le magistrat. — La querelle devient une affaire

(1) Tome IV, p. 41.
(2) Tome IV, *Miscellanea* p. 418.

juridique. — Le souverain assoupit l'affaire. — Un ministre pervers la réveille, c'est le *passage d'un gouvernement monarchique à un gouvernement despotique.* » Toujours, on le voit, comme dans Montesquieu, l'opposition du despotisme et de la monarchie. En face du gouvernement arbitraire de Louis XV, Diderot vantait le gouvernement éclairé et libéral de Catherine : « Au moment où votre Majesté s'occupe à créer des citoyens, nous nous occupons à créer des esclaves. »

On ne peut pas oublier, sans vouloir le prendre trop au sérieux, le dithyrambe intitulé : *les Éleuthéromanes*. Diderot rapporte lui-même l'occasion de cette singulière pièce. Dans une réunion d'amis, le jour des Rois, Diderot avait trois années de suite gagné la fève et la royauté. La troisième année, il abdiqua; et profitant de cette circonstance pour imiter la poésie dithyrambique et en quelque sorte furieuse des anciens, il écrivit ce morceau dans lequel se trouvent quelques vers odieux qui lui ont été souvent reprochés. Il faut dire que ce n'est pas lui-même qui prononce ces vers : c'est lui, en effet, qui abdique la royauté, et auquel répondent les éleuthéromanes dans l'antistrophe : l'homme de la nature est censé lui parler en ces termes :

« La nature n'a fait ni serviteur, ni maître.
Je ne veux ni donner, ni recevoir des lois. »
Et ses mains ourdiraient les entrailles du prêtre
A défaut d'un cordon pour étrangler les rois (1).

Condillac. — Condillac n'est pas à proprement parler un *encyclopédiste*. Il n'a pas travaillé à l'Encyclopédie ; et il n'a pas partagé les passions et les opinions sceptiques de ses fondateurs. Néanmoins, il était ami de Diderot, et il appartient au

(1) Tome IX, p. 16. On a fait observer avec raison qu'il ne faudrait imputer aucune influence à ces vers sur les idées de la révolution puisqu'ils n'ont paru qu'en 1795, après la Terreur. Mais que de pareils vers aient été possibles, même par plaisanterie, même en les mettant dans la bouche d'un révolté, et de la part d'un homme aussi bienveillant que Diderot, cela prouve à quel point l'imagination était montée et égarée, et cela explique en partie les excès de la révolution.

parti des philosophes. C'est lui qui leur a donné leur métaphysique. Nous pouvons donc le placer au milieu d'eux. Il y a du reste peu de chose à dire sur sa politique. Il s'est peu occupé de ces questions, et sans y porter une grande originalité. Son livre sur *le Commerce et le Gouvernement* (1) est un traité d'économie politique, non de politique proprement dite. Il doit être signalé cependant comme un des ouvrages qui ont le plus mis en lumière le principe de la liberté du commerce. Il dénonce toutes les atteintes à cette liberté (seconde partie) : les compagnies privilégiées (ch. VII); les impôts sur les consommations (VIII); les variations des monnaies (IX); les emprunts des gouvernements (XI); la police sur l'importation et l'exportation des grains (XII) et sur leur circulation intérieure (XIII). Quant à la politique proprement dite, Condillac ne s'en est pas spécialement occupé : cependant on trouve dans son *Cours d'études* à l'usage du prince de Parme, consacré surtout à l'histoire, un certain nombre de vues politiques éparses, qui ont été rassemblées en corps dans un livre curieux (2).

Cette politique de Condillac est très libérale. Il pose en principe que les lois n'ont été primitivement que des usages, et les usages sont, dit-il, des conventions tacites qui réglaient ce que les citoyens se devaient les uns aux autres (ch. Ier, p. 21). Ces usages variant au gré des passions et des caprices, on éprouva le besoin de les fixer, et il devinrent les lois positives (ch. II). Mais, pour assurer l'exécution de ces lois, il fallut une puissance (p. 32) et c'est ce qu'on nomme le *souverain*. Condillac, avec Montesquieu, distingue dans la souveraineté trois pouvoirs fondamentaux ; mais ce ne sont

(1) *Le Commerce et le Gouvernement considérés relativement l'un à l'autre*, ouvrage élémentaire par l'abbé de Condillac, de l'Académie française, 1 vol. en 2 parties in-8, 1776.

(2) *Esprit de Mably et de Condillac, relativement à la morale et à la politique*, par M. Bérenger (dédié à Pastoret), Grenoble, 1789. Le second volume est tout entier consacré à Condillac. Il contient tout ce qui est relatif à la politique, à la morale, à la philosophie de l'histoire et à l'histoire de la philosophie.

pas tout à fait les mêmes. Il fait un pouvoir à part du pouvoir de faire la paix et la guerre ; et il ne parle pas du pouvoir judiciaire. La distinction qui existe entre tous les gouvernements vient de la distribution des pouvoirs. En principe, il n'y a que deux espèces de gouvernements : les gouvernements *républicains* et les gouvernements *monarchiques* « Le partage des trois pouvoirs constitue ce qu'on appelle proprement république ; la réunion des trois pouvoirs dans une même personne constitue ce qu'on nomme monarchie (p. 34). » Mais ces deux grandes formes de gouvernements sont suceptibles d'un grand nombre de modifications. Les lois qui règlent les rapports des pouvoirs sont ce qu'on appelle les lois *fondamentales* (p. 35). Ce qu'on appelle un gouvernement libre est celui qui règle l'usage de la puissance souveraine « de manière que les citoyens soient soustraits à toute autorité arbitraire et que sa force soit employée uniquement à réprimer la licence (p. 49) ». A la vérité, il semble qu'il y ait là un cercle vicieux ; c'est que si la loi doit régler la puissance, c'est cette même puissance qui fait la loi et qui par conséquent se règle elle-même (p. 38). Et cependant l'histoire des peuples libres n'est que l'histoire des efforts qu'ils ont faits pour sortir de ce cercle : de là tous les caractères du gouvernement libre. Lorsque, au contraire, à l'extrémité opposée, les trois pouvoirs se trouvent réunis dans un seul et même pouvoir, c'est ce qu'on appelle le *despotisme*. Entre le despotisme et la république proprement dite se place la monarchie modérée ; ce qui la caractérise, c'est d'avoir des lois fondamentales que le monarque ne peut pas changer arbitrairement (p. 47). Cette forme de gouvernement est celle où le peuple est le plus libre parce que la licence du peuple a un frein dans les lois que le monarque impose, et que le monarque en a également un dans les lois que le sénat et l'aréopage le forcent de respecter. Les citoyens sont à l'abri de l'anarchie parce que ce n'est pas le peuple qui gouverne, et ils sont à l'abri du despotisme

parce que le prince ne gouverne pas avec un pouvoir absolu. Condillac s'étend surtout longuement, et revient à plusieurs reprises, à l'exemple de Montesquieu, sur le despotisme (1) ; et c'est un des traits caractéristiques des publicistes du XVIIIe siècle, que cette constante préoccupation du despotisme. On sent manifestement que les esprits sont las du pouvoir arbitraire : et rien ne le prouve mieux que de rencontrer cette préoccupation même chez un précepteur de prince s'adressant à un prince. Inutile d'ailleurs d'insister sur le détail des considérations de Condillac sur le despotisme, considérations qui n'ont rien de neuf et d'original après Montesquieu.

HELVÉTIUS. — Ce philosophe n'a pas composé à proprement parler d'écrits politiques ; mais dans son livre *De l'esprit* (1758), et dans son livre *De l'homme* (1772), il y a un certain nombre de chapitres politiques dans lesquels on peut recueillir quelques principes intéressants à signaler comme symptômes de l'esprit du temps.

On connaît la morale d'Helvétius. Elle a été analysée et discutée par V. Cousin dans son volume sur la *Philosophie sensualiste*. C'est la morale de Hobbes ; et celui-ci avait tiré de cette morale, par une logique supérieure, tout un système de politique. Helvétius est bien loin de ce modèle ; et sa politique ne se rattache que très indirectement à sa morale (2). De cette morale, nous ne signalerons qu'un paradoxe célèbre qui touche d'assez près à la philosophie sociale et politique, savoir que tous les esprits sont égaux, et que l'homme est le produit de son éducation (3). Il ne serait pas difficile de tirer de là une théorie égalitaire et communiste : mais c'est ce qu'Helvétius n'a pas fait.

(1) Cette étude comprend trois chap. (VII, VIII, IX, dans l'*Esprit de Condillac*), pp. 48-77.

(2) Voir V. Cousin, *Philosophie sensualiste*, IVe et Ve leçon.

(3) *De l'homme*, chap. V. Voir la réfutation de ce paradoxe dans Diderot (Œuv. tom. 2.) « Helvétius, confond, dit-il, l'occasion ou la condition accident elle avec la cause essentielle. »

En politique proprement dite, Helvétius ne fait que développer ou plutôt délayer les idées de Montesquieu sur la différence de la monarchie et du despotisme, mais en insistant beaucoup sur le despotisme, de manière à faire penser que les différences signalées sont plutôt des concessions de forme et de précaution que des principes véritables. Autrement, pourquoi tant parler du despotisme, et si peu de la monarchie ? Sans doute il nie l'accusation de despotisme dirigée contre la monarchie française : « Notre religion, dit-il, ne permet pas aux princes d'usurper un pareil pouvoir. » Mais lorsque l'on sait l'opinion d'Helvétius et de ses amis sur « notre » religion, on doute qu'il la considère sérieusement comme un frein pour la monarchie ; ce serait plutôt pour elle une aggravation de torts. Il affirme que les particuliers, en France, ne peuvent être dépouillés que par la loi, que nos princes prétendent au titre de monarques, qu'ils reconnaissent des lois fondamentales, « qu'il se déclarent les pères, et non les tyrans de leurs sujets (1) ». Mais il semble exposer là l'opinion des rois plus que la sienne propre. Quoi qu'il en soit, s'étant une fois mis en règle envers le gouvernement de son pays, il ne parle plus que du despotisme. Il montre que le despotisme est naturel, parce que tous les hommes désirent être despotes. Tous les hommes aiment le plaisir, et craignent la peine : « Pour satisfaire cette paresse, chacun aspire au pouvoir absolu. » C'est donc un danger pour la monarchie de se changer en despotisme. Quiconque veut porter l'autorité du prince jusqu'au pouvoir arbitraire est mauvais citoyen et mauvais sujet. Il y a deux sortes de despotisme : celui qui s'établit par la conquête et la force des armes, et celui qui s'établit par le temps, le luxe et la mollesse. Il est évident que c'est celui-là qui est à craindre chez les nations monarchiques. Les effets de ce despotisme établi par une pente insensible sont les suivants : 1° Les hommes en place ne peu-

(1) *De l'esprit*, disc. III, c. xvi

vent avoir aucune idée de la justice, et ne sont jamais animés que de cet esprit d'égoïsme et de vertige qui annonce la destruction des empires. 2° C'est le propre du despotisme d'avilir et de dégrader les âmes ; et le mépris, l'avilissement des peuples entretient l'ignorance des vizirs. 3° Un troisième effet du despotisme est le ridicule qu'on y jette sur la vertu ; on n'en honore que le nom (1). 4° Enfin les gouvernements despotiques sont facilement renversés. Comment un peuple esclave résisterait-il à une nation libre ? » Au reste, il reconnaît, et c'est là une vue ingénieuse et pénétrante, que la liberté n'est pas toujours le fait de la sagesse des peuples, mais souvent de leur situation (2). Par exemple, « il n'est presque point d'Anglais qui ne se croie un être d'une nature supérieure », tandis que « cet esprit de patriotisme et d'élévation inconnu à tout autre pays » est dû surtout « à la position politique de l'Angleterre ». Si les mers en embrassant cet empire ne l'eussent rendu inaccessible aux peuples voisins, ces peuples profitant des divisions des Anglais, ou les eussent subjugués, ou du moins eussent fourni à leurs rois des moyens de les asservir (3).

Helvétius discute la théorie de Montesquieu sur le principe moteur de chaque espèce de gouvernement (l'honneur, la crainte ou la vertu) ; et il trouve qu'il n'y en a qu'un pour tous les gouvernements, à savoir l'amour du pouvoir. Dans le gouvernement d'un seul, c'est celui-là qui seul satisfait son amour du pouvoir. Il n'y a donc pour les sujets qu'un intérêt : plaire au souverain. Dans cette forme de gouvernement, l'amour du pouvoir ne peut donc former de citoyens vertueux. Dans les aristocraties, la puissance est entre les mains d'un certain nombre : « le corps des nobles est le despote. » Le bonheur du plus grand nombre est sacrifié à l'orgueil du

(1) Helvétius ne se soucie pas beaucoup de la contradiction : si on jette le ridicule sur la vertu, comment en honore-t-on le nom ?
(2) Disc. III, c. XVIII-XXI.
(3) Disc. II, c. XXII.

plus petit. Enfin dans le gouvernement de tous, c'est « la nation qui est le despote ». Dans ce gouvernement, l'amour du pouvoir doit produire l'amour de la justice et des talents. « Qu'on ne s'étonne point si cette forme de gouvernement a toujours été citée comme la meilleure. Les citoyens n'y obéissent qu'à la législation qu'ils se sont eux-mêmes donnée. Ils ne voient au-dessus d'eux que la justice et la loi. » Voilà donc la république donnée par Helvétius comme le meilleur des gouvernements ; et cela avant J.-J. Rousseau. On voit ce qu'étaient devenues, depuis Montesquieu, les idées monarchiques en France.

Helvétius touche à la grande question de l'inégalité des fortunes ; et il la traite comme le reste, de la manière la plus superficielle. Il présente sous la forme la plus naïve les moyens les plus révolutionnaires. Il a un chapitre sur les *Moyens d'empêcher la réunion trop rapide des richesses en peu de mains* (1) ; et il trouve qu'il y en a mille. Voici l'un des plus simples : « Qui pourrait empêcher, dit-il, un peuple de se déclarer héritier de tous les nationaux, et, lors du décès d'un particulier, de répartir entre plusieurs les biens trop considérables d'un seul ? » Il propose encore plus que l'impôt progressif. Il demande qu' « au-delà d'un certain nombre d'arpents, l'impôt excède le prix du fermage » ; et il ajoute naïvement : « Dans ces pays il ne se ferait pas de grandes acquisitions. » Ce qui en effet est assez vraisemblable. « On peut imaginer, ajoute-t-il, cent lois de cette espèce. » Il fait le procès à l'or et à l'argent, et prend pour idéal Sparte où, dit-il, l'argent n'avait pas cours. Il demande que, dans l'établissement d'une nouvelle colonie, on s'oppose à l'introduction de l'argent. Cependant, il reconnaît que là où l'argent a cours, ce serait une révolution trop grande que de le supprimer ; et il discute sérieusement cette hypothèse pour l'écarter.

De même qu'il simplifie la question des principes du gouvernement, question que Montesquieu avait traitée d'une

(1) *De l'homme*, Sect. VI, ch. XI.

manière un peu artificielle, de même Helvétius simplifie singulièrement la théorie des formes du gouvernement. Au lieu de la division classique : un seul, plusieurs ou tous, il propose quelque chose de beaucoup plus simple. « Il n'y a, dit-il, que deux formes de gouvernement : l'une bonne, l'autre mauvaise ; et c'est à ces deux espèces que je les réduis toutes. » Toute la question pour lui est donc de changer la forme mauvaise en forme bonne. Qui pourrait s'opposer à ce changement ? « Celui-là seul qui fonde sa grandeur sur l'avilissement des sujets dira qu'on ne peut changer les lois nuisibles, que de telles lois sont sacrées ; c'est dire qu'on ne peut changer le régime contraire à la santé (1). » Il est évident qu'ici Helvétius répond indirectement aux objections de ceux qui, tout en reconnaissant les vices de l'ancien régime, trouvaient dangereux d'y rien changer : « Pourquoi taire ces vérités, et laisser ignorer aux princes que la monarchie modérée est la plus désirable ? Le despote est la gorgone : il pétrifie jusqu'à la pensée. »

Helvétius défend aussi la liberté de la presse (2). « C'est à la contradiction, c'est-à-dire à la liberté de la presse, que les sciences physiques doivent leur perfection. » Pourquoi n'en serait-il pas de même au moral ? La contradiction est la pierre de touche de la vérité : « Le prince doit aux nations la vérité, et la liberté de la presse comme moyen de la découvrir. » Il ne se donne pas beaucoup de mal pour résoudre les objections : « Que d'opinions bizarres n'engendrerait point cette liberté ? Qu'importe ? Ces opinions, détruites par la raison aussitôt que produites, n'altéreraient pas la paix des États. »

Inutile de dire que les livres d'Helvétius renferment de nombreuses apologies de la tolérance en matière de religion, et en même temps de véhémentes attaques contre l'intolérance des religions. Il montre que « l'intolérance et la persécution

(1) *De l'homme* c. IX.
(2) *Ibid.*, c. XII.

ne sont pas de commandement divin (1) » — que « l'intolérance est le fondement de la grandeur du clergé (2) ». Il avoue qu'il est impossible d'étouffer dans l'homme le sentiment de l'intolérance, mais il pense qu'il y a moyen de s'opposer à ses effets (3) en ayant soin de mettre de son côté la puissance publique ; il soutient que « toute religion intolérante est nécessairement régicide » et cite un traité du jésuite Santarel (1626), où celui-ci accordait au pape non seulement le pouvoir de déposer les rois, mais celui de les punir de mort (4). Il combat la division du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel : « Nul empire ne peut être sagement gouverné par deux pouvoirs suprêmes et indépendants. » Au lieu de soumettre le prince au prêtre, comme le fait l'intolérance, il propose de soumettre le prêtre au prince (5).

Comme remède aux vices de l'état social, Helvétius propose l'éducation. « L'éducation peut tout (6) », dit-il. C'est, nous l'avons vu, le principe de tout son livre, et par lequel il répond à tout. Quant aux vues pratiques d'Helvétius en matière de pédagogie, elles sont nulles ou absolument insignifiantes.

D'Holbach. — D'Holbach ne diffère pas beaucoup d'Helvétius en matière de philosophie sociale et politique. C'est à peu près aussi vide et aussi déclamatoire avec un peu plus de violence par endroits.

D'Holbach, dans son *Système social* (1773), part comme Rousseau de l'hypothèse du contrat : « La société, dit-il, est un assemblage d'hommes réunis par les besoins pour travailler à leur conservation et à leur félicité commune. Chaque citoyen fait avec elle un *pacte tacite* qui, pour ne pas être rédigé

(1) *De l'homme*, sect. IV, c. XIX.
(2) *Ibid.*, c. XX.
(3) *Ibid.*, c. XXI.
(4) *Ibid.*, c. XXV.
(5) Ch. XXXI. « La tolérance soumet le prêtre au prince ; l'intolérance soumet le prince au prêtre. »
(6) Sect. X, c. I.

par écrit, n'en est pas moins réel. D'après ces convenances, chaque citoyen acquiert des droits sur la société (1). » Le même pacte qui unit les membres de la société entre eux, les unit aussi au gouvernement : « Le gouvernement est la source des forces de la société déposées entre les mains de ceux qu'elle a jugés les plus propres à la conduire au bonheur. » — « Il subsiste donc entre les peuples et leurs chefs un pacte, conçu à peu près en ces termes : Engagez-vous à nous bien gouverner... Si vous ne nous faites que du mal, nos engagements sont nuls. » Selon la même doctrine, les lois ne sont que l'expression de la volonté générale : « Les volontés de la société s'expriment par des lois. » Ces lois ne sont faites que pour assurer les droits des citoyens ; mais, en refusant d'obéir aux lois, le citoyen rompt ses engagements, et la société a le droit de le punir.

L'auteur examine et commente la doctrine des *lois fondamentales*. On sait que c'est sur cette doctrine que l'on s'appuyait pour distinguer la monarchie française du despotisme (2). La monarchie n'avait pas de constitution, disait-on, mais des lois fondamentales, contre lesquelles le souverain lui-même ne pouvait rien (par exemple, la loi salique, l'inaliénabilité du domaine royal). « Rien de plus embrouillé que ces lois, » dit l'auteur ; « aussi les ennemis de la liberté se sont prévalus de cette obscurité, et les tyrans s'en sont fait des titres... Les jurisconsultes ont été souvent les dupes des préjugés les plus vulgaires. » Ce n'est donc pas au passé, aux traditions, aux *chartes* qu'il faut remonter : c'est « aux droits inaliénables des nations, c'est à la raison, à la justice éternelle ». Pour d'Holbach, les lois fondamentales se lient au pacte primitif écrit ou non écrit. C'est le consentement du peuple qni en fait la force. « Un souverain légitime ne règne que de l'aveu de sa nation. » Si ce pacte n'est pas écrit ou stipulé expressément, c'est que les peuples n'ont pas prévu l'oppression. En donnant aux souve-

(1) *Système social*, deuxième part., c. I.
(2) Voir plus haut la doctrine de Bossuet, p. 284.

rains carte blanche, on ne les a pas autorisés à mal faire (1). Cependant l'histoire n'est guère que le registre « des violences et des usurpations des princes ».

Comme Helvétius, d'Holbach prend surtout à partie le despotisme. Sans doute rien de plus déclamatoire et de plus vague que ces réquisitoires. Mais il ne faut pas y voir simplement une déclamation d'école. C'est une protestation contre le pouvoir arbitraire. Comme on ne pouvait attaquer directement la monarchie de Louis XV, on avait saisi avec empressement le biais détourné, présenté si ingénieusement par Montesquieu, et qui consistait à distinguer la monarchie du despotisme, et en même temps à combattre sous le nom de despotisme les abus de la monarchie. A qui se fût plaint de ces attaques, on pouvait dire : Nous n'attaquons que le despotisme asiatique, turc, persan ou chinois; qu'avez-vous à dire? Pour juger avec équité les encyclopédistes, il faut se placer à ce point de vue. Discuter avec précision les abus réels du gouvernement et demander des remèdes déterminés, c'était se mettre en opposition avec la constitution même. Sous le nom vague de despotisme, on enveloppait tous les abus. Quant aux excès qui pouvaient résulter de ces plaintes amères et plus ou moins exagérées, on n'en avait aucune idée ; on croyait plutôt à la lâcheté du peuple qu'à sa violence. On ne devine pas l'avenir.

On dit que le despotisme serait un gouvernement admirable entre les mains d'un Titus, d'un Trajan; mais, dit d'Holbach, ce ne serait plus du despotisme. Pour soutenir le despotisme, on invente le droit de conquête. Il est vrai que la plupart des fondateurs d'empires ont été des voleurs, des brigands, des ennemis du genre humain; mais la conquête n'est pas un droit, car, si la force a fait les empires, la force peut alors les détruire. Il n'y a que le consentement libre qui puisse légitimer les pouvoirs d'un conquérant; et même ce consentement ne légitime pas les abus. Le despotisme n'est pas une forme de

(1) D'Holbach cite comme exemple l'acte par lequel les Danois ont établi chez eux, en 1660, le pouvoir absolu.

gouvernement, c'est l'absence de toutes les formes (1). Un *despotisme légal* (comme le demandaient les économistes) est une contradiction dans les termes (2). Le despotisme est contraire à la nature de l'homme. Quoi de plus odieux que de faire croire aux princes que, pour rendre les peuples dociles, il faut les tenir dans la misère (3). Le machiavélisme est encore, pour les écrivains du XVIII[e] siècle, un point de mire, à l'aide duquel ils peuvent sans trop de danger attaquer les abus du pouvoir. Car, quoi de plus légitime que de combattre une doctrine décriée? Mais, sous le nom de machiavélisme, il faut entendre la politique de presque tous les gouvernements. « Les souverains se sont fait un code à part, d'après lequel tout crime heureux se justifie (4)... Assassiner un homme, c'est commettre un crime; assassiner des nations marque une âme héroïque... Les crimes les plus noirs, les perfidies les plus horribles, les parjures les plus honteux finissent par s'adoucir aux yeux des hommes... Le seul crime en politique est de ne pas réussir. » Qu'il s'agisse ici de la plupart des souverains et non de quelques-uns, c'est ce qui résulte d'autres passages : « La politique est devenue en bien des contrées une vraie conspiration contre les peuples... Dans presque toutes les parties de notre globe, le souverain est tout, la nation n'est rien. » Quelques allusions paraissent s'adresser directement à la monarchie de Louis XV. « Rien de plus rare qu'un souverain qui se donne la peine de remplir les fonctions de son état. L'éducation qu'on donne aux maîtres de la terre les rend plus propres à être esclaves eux-mêmes qu'à gouverner les autres. Ils ne sont souvent entre les mains de leurs ministres, de leurs courtisans et de *leurs sultanes* que des automates que chacun fait mouvoir à son gré (ch. IX). »

Inutile de dire que la religion a sa part dans cette diatribe

(1) Ch. XIII.
(2) Voir plus loin ch. IX.
(3) C'était cependant la maxime du cardinal de Richelieu (voir plus haut p. 276).
(4) Ch. XII.

contre le despotisme (ch. IX) : » Il s'est fait presque partout un pacte entre les tyrans et les prêtres... Les tyrans ont fait cause commune avec ceux-ci en les gagnant par des largesses et des immunités... Par une pente toute naturelle les tyrans sont portés à la superstition... Grâce aux préjugés avilissants que la superstition et la flatterie ont accrédités sur la terre, la plupart des corps politiques présentent des troncs décharnés sur lesquels se trouvent entées des têtes énormes qui attirent à elles la substance des nations... Dans chaque société civile se trouve un être unique destiné par le ciel à ne rien faire pour elle, ou à la faire servir à ses caprices. »

On voit qu'il ne s'agit pas ici seulement du despotisme de quelques États, mais bien du souverain en général. Au reste d'Holbach n'est pas plus indulgent pour la monarchie que pour le despotisme. Toutes les objections possibles (1) contre cette forme de gouvernement sont réunies dans le *Système social.* Est-il bien possible qu'un seul homme réunisse tous les talents et toutes les vertus ? Un souverain sans passion est un être de raison. Les nations, pour avoir trop présumé de leurs maîtres, n'ent ont rien obtenu. Cette forme de gouvernement, quoique très usitée, paraît très ridicule à quelques pauvres républicains. Que dire de tous les maux qui peuvent résulter de l'impéritie, de la négligence, de l'ambition d'une famille entière ? Un bon roi est une production si rare qu'on ne peut se flatter d'en rencontrer un souvent. Des hommes qui, pour régner, n'ont besoin que de naître, peuvent-ils avoir des motifs bien pressants pour acquérir les vertus nécessaires? L'expérience prouve qu'un bon roi peut être à chaque instant remplacé par un monstre ou un insensé. On loue la stabilité et la durée des monarchies ; mais cette tranquillité ressemble à ces maladies chroniques qui minent le corps humain.

Après toutes ces objections contre la monarchie, on croit que l'auteur va prendre parti pour le gouvernement républi-

(1) Voir 2e part., ch. I.

cain : mais soit par tactique, soit par impartialité sincère, il développe les défauts de ce régime comme ceux de la monarchie et de l'aristocratie ; et il s'en tire en disant qu'il n'y a pas de constitution bien ordonnée sur la terre.

Peut-être croit-on que l'auteur va proposer comme remède la monarchie mixte ou tempérée dont le gouvernement anglais donnait alors le grand exemple, et dont Montesquieu avait mis en lumière les beautés. Mais il est à remarquer que, dans la seconde partie du XVIIIe siècle, il s'est fait une sorte de revirement dans l'opinion sur le gouvernement anglais. L'enthousiasme qui avait inspiré Montesquieu pour ce gouvernement avait disparu ; et l'on était devenu beaucoup plus sévère. Je suis porté à croire que la longue administration de Robert Walpole, qui s'était appuyé sur la corruption, a été pour quelque chose dans ce revirement d'opinion. Ce qui est certain, c'est que nous trouvons chez divers écrivains, de race et de situation différentes, cette singulière opinion, inintelligible pour nous aujourd'hui : que le gouvernement anglais tend vers le despotisme. Nous la verrons en Italie dans Filangieri, en Ecosse dans Ferguson, en France chez les Encyclopédistes (1).

D'Holbach reconnaît que la nation anglaise est la plus libre qu'il y ait maintenant sur la terre ; et son gouvernement passe, dit-il, pour le chef-d'œuvre de la sagesse humaine (ch. VI). Mais dans ce gouvernement, l'aristocratie, dont l'éclat n'est qu'une émanation du trône, doit craindre le pouvoir du peuple, et ses intérêts se confondent avec ceux du monarque. Le roi est donc sûr de la majorité dans la Chambre des lords. Quant à la Chambre des communes, les représentants, une fois élus, n'ont plus de comptes à rendre à leurs commettants. Chacun peut donc, sans courir de risques, trahir les intérêts du peuple et vendre sa liberté au monarque. Ces représentants d'ailleurs

(1) Peut-être aussi les Français, humiliés de s'entendre traiter d'esclaves par les Anglais, ont-il été tentés d'examiner plus sévèrement les institutions de leurs rivaux.

sont nommés par des citoyens indignes, très disposés eux-mêmes à vendre leurs suffrages. « La nation anglaise n'a donc conquis jusqu'ici que le droit de vivre dans les transes pour n'avoir point eu la prudence de se réserver le droit de punir des représentants prévaricateurs. » Les prérogatives immenses de la royauté, le droit de sanction, le droit de commander les armées, la libre disposition du Trésor la rendent maîtresse des représentants. Un ministre de ce pays disait qu'il avait *le tarif des probités du pays* (1). Une nation vénale et corrompue peut-elle conserver longtemps la liberté ? L'auteur attribue tous ces maux à l'amour de l'or : « Jamais l'amour de l'or ne fit de bons citoyens. »

Quel que fût le caractère relatif et transitoire des maux signalés par ces critiques, elles n'en expliquent pas moins en partie comment en France l'opinion fut si peu favorable à la forme du gouvernement anglais, lorsque le moment fut venu de changer le gouvernement du pays. On s'étonne beaucoup que la France ne se soit pas arrêtée tout d'abord dans l'imitation de ce gouvernement. Mais on voit qu'il n'excitait plus le même prestige ; et on était porté à croire qu'il était appelé à devenir une monarchie vénale, où les pouvoirs arbitraires s'exerceraient sous les formes apparentes de la liberté. Au contraire le gouvernement républicain, dont l'Amérique allait bientôt donner l'exemple, dut causer une grande attraction même chez les monarchistes. La vieille rivalité contre l'Angleterre se montrait également dans le choix d'un gouvernement (2). Tel est le seul intérêt que nous présente le livre du baron d'Holbach, si médiocre d'ailleurs (3).

(1) Mot de Rob. Walpole. On voit bien que c'est l'impression laissée par ce ministre qui inspire l'auteur.

(2) Ajoutons encore que, quelques années plus tard, la perte des colonies américaines répandit l'idée que la nation anglaise était une nation en décadence. Ce fait avait beaucoup discrédité la forme anglaise, et a détourné l'avantage au profit de la forme américaine.

(3) D'Holbach a fait encore d'autres livres politiques, non moins médiocres : *La Politique naturelle*, *l'Ethocratie*, etc.

L'abbé Raynal. — L'un des écrits qui ont le plus contribue à répandre la violence des idées et l'emportement des passions politiques dans les classes demi-éclairées du peuple français est la fameuse *Histoire philosophique et politique des établissements de commerce des Européens dans les deux Indes.* Ce livre eut un prodigieux succès qui n'a été égalé que par la hauteur de sa chute. Il avait sans doute exigé de vastes recherches et supposait d'innombrables matériaux ; mais il était fait sans critique aucune ; les faits s'y accumulaient confusément et sans preuves. Toute autorité faisait défaut. En lui-même d'ailleurs, ce n'était qu'un livre d'histoire et de géographie commerciale. Les théories politiques proprement dites n'y étaient représentées que par des hors-d'œuvre sans portée. Il n'y a pas d'idées sérieuses à en dégager ; le livre n'est donc intéressant que par cet esprit de déclamation creuse et violente, qui deviendra plus tard l'esprit révolutionnaire. Raynal l'a reconnu lui-même, et il a fait au commencement de la révolution une rétractation publique ; il n'en a pas moins eu son rôle et sa date qui ont droit à quelque place dans cette histoire.

C'est à ce titre que les déclamations mêmes de l'abbé Raynal ont leur importance historique. Il déclame contre la tyrannie, et, comme La Boétie, il proclame qu'elle est l'ouvrage des peuples, non des rois : « Pourquoi les souffre-t-on ? Pourquoi ne réclame-t-on pas avec autant de chaleur contre les entreprises du despotisme, qu'il emploie de violence et d'artifice lui-même pour s'emparer des facultés des hommes ? A ses yeux, les cris de la servitude sont une rébellion ? L'homme qui revendiquerait les droits de l'homme périrait dans l'abandon et dans l'infamie (1). » Même déclamation contre l'inégalité des fortunes : « C'est l'injustice qui règne dans l'inégalité des fortunes, inégalité qui naît de l'oppression et la reproduit (2). C'est l'iniquité de nos lois, c'est l'injuste répartition des biens, ce sont les supplices et les fardeaux de la misère ; c'est l'in-

(1) XVIII, 3 (t. X, p. 212, éd. de 1785).
(2) *Ibid.*, p. 215.

solence et l'impunité des riches qui font souvent les rebelles et les criminels (1) ». Déclamations contre la royauté : « Ils n'ont que ces mots à la bouche : le roi l'a dit, le roi le veut; j'ai vu le roi; j'ai soupé avec le roi... » Déclamations contre les prêtres : « Et le prêtre, quel rôle joue-t-il? Il achève d'abrutir les peuples par son exemple et par ses discours. Il devient factieux et cherche un fanatique qui se dévoue. » Contre les grands : « Le grand seigneur rampe devant le prince, et les peuples devant le grand seigneur. La dignité naturelle de l'homme s'est éloignée, il n'a point la moindre idée de ses droits. » On reconnaît la langue, les idées, les sentiments des hommes de 93. Ce sont des déclamations littéraires qui sont devenues des prémices de désordre et de tyrannie.

Il ne faudrait pas croire cependant que ces déclamations cachent au fond des doctrines bien révolutionnaires. Il n'y a là ni idées républicaines, ni idées socialistes caractérisées. Au fond Raynal est pour le gouvernement mixte, et ne recommande guère autre chose que le gouvernement anglais. Ce gouvernement, dit-il, placé entre la monarchie absolue qui est une tyrannie, la démocratie qui porte à l'anarchie, et l'aristocratie... le gouvernement mixte des Anglais, réunissant les avantages de ces trois pouvoirs, qui se tempèrent et s'entr'aident, va de lui-même au bien national (2). » Inutile de reproduire, d'après Raynal, une nouvelle analyse du gouvernement anglais, si bien faite par Montesquieu. Signalons seulement ses objections à cette forme de gouvernement, objections qui détruisent précisément ce qu'il vient de dire. Il combat en effet la séparation des pouvoirs qui est l'essence même du gouvernement anglais : « Une constitution où le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif sont opposés porte en elle-même le germe d'une division perpétuelle. Il est impossible que la paix règne entre des corps politiques opposés. Il faut que la prérogative cherche à s'étendre et presse la liberté; il faut que la liberté

(1) IX, 20, t. V, p. 86.
(2) XIX, 2, t. X, p. 15.

cherche à s'étendre et presse la prérogative... N'y a-t-il rien à objecter contre cet effort de trois pouvoirs agissant perpétuellement l'un sur l'autre, et tendant sans cesse à un équilibre qu'ils n'obtiendront jamais? Cette lutte ne ressemble-t-elle pas à une continuelle anarchie (1). »

Les vues personnelles de Raynal sur le gouvernement sont des plus vagues; et elles portent surtout sur le rapport de la de la religion et de l'État. Elles sont singulièrement contraires à la liberté de conscience; et l'auteur, ce qui est plus étrange, ne s'en aperçoit pas. Il établit trois principes: « 1° L'Etat n'est point fait pour la religion; mais la religion est faite pour l'État. — 2° L'intérêt général est la règle de tout ce qui doit subsister dans l'Etat. — 3° Le peuple, ou l'autorité souveraine dépositaire de la sienne, a seul le droit de juger de la conformité de quelque institution que ce soit avec l'intérêt général. » Ces trois principes, en réalité, n'en font qu'un, et ont pour but de mettre la religion entre les mains de l'État. Rien de plus violent, de plus attentateur aux droits de la conscience que la doctrine de Raynal: « L'État a la suprématie en tout. La distinction d'une puissance temporelle et d'une puissance spirituelle est une absurdité. » — « L'autorité seule peut proscrire le culte établi, en adopter un nouveau ou se passer de culte... C'est à cette autorité qu'il appartient d'examiner les dogmes et la discipline d'une religion... Quand l'État a prononcé, l'Église n'a plus rien à dire. Point d'autres apôtres que le législateur et les magistrats; point d'autres livres sacrés que ceux qu'ils auront reconnus pour tels. » Notre abbé s'emporte enfin jusqu'à la dernière grossièreté et à la violence la plus brutale: « S'il existait dans un recoin d'une contrée soixante mille citoyens enchaînés par ces vœux (chasteté, pauvreté, obéissance), qu'aurait de mieux à faire le souverain que de s'y transporter avec un nombre suffisant de satellites armés de fouets, et de leur dire: Sortez, canailles, fainéants, sortez:

(1) xix, 2, t. X, p. 51.

aux champs, aux ateliers, à la milice (1) .» Voilà ce que pensait un philosophe, qui sans doute regardait la révocation de l'édit de Nantes comme un acte d'odieuse persécution.

Dans ce tissu de déclamations vagues, incohérentes, et quelquefois odieuses, nous trouvons cependant une bonne discussion sur l'esclavage. C'est peut-être ce qu'il y a eu de plus complet au XVIIIe siècle sur cette question, qui, du reste, rentrait légitimement dans le sujet de l'auteur ; il rencontrait en effet l'esclavage dans son étude sur les établissements européens en Amérique. L'utilité et la justice de cette institution étaient un problème qui s'imposait nécessairement à lui. Il pose avec netteté les principes de la question, tels que la morale et le droit naturel les posent encore aujourd'hui. « La liberté, disait-il, est la propriété de soi. On distingue trois sortes de liberté : la liberté naturelle, la liberté civile, la liberté politique. » Sans la liberté, ou la propriété de son corps ou de son esprit, on n'est ni époux ni père. On n'a ni patrie, ni concitoyen, ni Dieu. Ces principes posés, Raynal expose et examine les arguments donnés en faveur de l'esclavage, et il le fait avec impartialité : 1° L'esclavage, dit-on, est de tous les temps. — Eh ! qu'importe ! Est-ce au temps ou à sa conscience qu'il faut s'en rapporter ? 2° Mais les anciens disposaient de la vie des esclaves, nous ne disposons que de leur liberté. — Il est vrai ; c'est un progrès des lumières. Mais cette loi qui interdit la mort de l'esclave est-elle exécutée ? Et d'ailleurs, qu'est-ce que l'existence, pour qui n'a pas la propriété ? 3° Mais les nègres sont nés pour l'esclavage. Ils sont bornés, fourbes, méchants. — C'est l'esclavage qui les rend tels. 4° Mais ces nègres étaient nés esclaves. — Eh bien ! est-ce qu'un fils est la propriété de son père ? 5° Mais c'est le gouvernement lui-même qui vend les esclaves. — D'où lui vient ce droit ? 6° Mais l'esclave a voulu se vendre. Il a le droit de disposer de lui-même. S'il est le maître de sa vie, pourquoi ne le serait-il pas

(1) XIX, 2, t. X, p. 88.

de sa liberté ? — L'homme n'a pas le droit de se vendre. Celui qui se vend fait un pacte illusoire, car il perd la valeur de lui-même ; que possède celui qui a renoncé à toute possession ? 7° Mais ces esclaves ont été pris à la guerre, et sans nous on les aurait égorgés. — Mais sans vous, y aurait-il eu des combats ? C'est précisément pour faire des esclaves que ces guerres ont eu lieu ? 8° Mais c'étaient des criminels. — Qu'en savez-vous ? Qui les avait jugés ? 9° Mais ils sont plus heureux en Amérique qu'en Afrique ? — Pourquoi donc soupirent-ils après la liberté ? 10° Mais en Europe, le peuple lui-même est esclave ; l'unique avantage de nos ouvriers, c'est de pouvoir rompre une chaîne pour en prendre une autre. — Il n'est que trop vrai. La plupart des nations sont dans les fers. Mais la liberté renaîtra un jour de ses cendres ? 11° Enfin, c'est le seul moyen de les conduire au salut. — O débonnaire Jésus, eussiez-vous prévu qu'on ferait servir vos douces maximes à la justification de ces horreurs ? 12° Enfin, comment obtenir les productions de ces climats de feu sans une race d'hommes particuliers, faits pour ces climats, et contraints au travail ? — C'est une erreur de croire que les mêmes résultats ne puissent être obtenus par le travail libre. Telle est en résumé l'argumentation de Raynal contre l'esclavage. Cette solide discussion doit lui être comptée en compensation de toutes les platitudes et de toutes les extravagances de son insipide ouvrage.

L'ouvrage de l'abbé Raynal fut l'objet de la censure de la faculté de théologie de Paris. On y condamna surtout les propositions suivantes : « Les rois, disent-ils, ne tiennent leur pouvoir que de Dieu seul. Cette maxime imaginée par le clergé (2) n'est qu'une chaîne de fer qui tient une nation entière aux pieds d'un seul homme. » — « Veut-on précipiter un peuple

(1) XI, 21, t. VI, p. 122 et suiv.

(2) Raynal est ici tout à fait dans l'erreur. Cette maxime a été si peu inventée par le clergé, qu'elle l'a été contre lui par les défenseurs du pouvoir royal au moyen âge, qui entendaient par là que les rois tiennent leur pouvoir, non pas du pape, mais directement de Dieu. (Voir tome I, p. 365.)

dans l'abjection, on n'a qu'à consacrer le titre de despote par celui de père. » — « Par gouvernement bon et utile, il ne faut pas entendre ces constitutions de l'Europe, qui sont un mélange insensé de lois sacrées et profanes. » — « Quand un gouvernement sacerdotal et militaire a mis tout sous le joug, même les opinions, il n'est plus ombre de liberté pour les peuples policés (1). » — « La liberté naîtra du sein de l'oppression ; elle est dans tous les cœurs. Tous les hommes sentiront, et le jour du réveil n'est pas loin, que la liberté est le premier don du ciel. » — « Si les peuples connaissaient leurs prérogatives, cet ancien usage de Ceylan (de condamner à mort le monarque qui viole les lois) subsisterait dans toutes les contrées de la terre... La mémoire de cette grande leçon dure des siècles et inspire un effroi plus salutaire que la mort de mille coupables. » — « On se délivre de l'oppression d'un tyran ou par l'expulsion ou par la mort. » — « Le tyran est un monstre à une seule tête qu'on peut abattre d'un seul coup. » — Si la barrière qui protège le peuple (à la Chine) n'est pas hérissée de lances, d'épées, de baïonnettes, dirigées vers la poitrine ou la tête de l'empereur, nous craignons que cette barrière ne soit qu'une grande toile d'araignée... Y a-t-il eu un grand nombre de tyrans mis à mort ? Voit-on sur la place publique un échafaud sans cesse dégouttant du sang de souverains ? » A la suite de ces citations, la faculté n'avait pas de peine à déclarer ces propositions « absurdes, impies, blasphématoires, pleines de frénésie et de haine contre la religion et la puissance des rois (2) ».

A côté de l'abbé Raynal, nous pourrions introduire ici un autre encyclopédiste, un autre abbé, l'abbé de Mably, qui se rattacherait assez naturellement, ainsi que celui-ci, à

(1) Cette maxime méritait surtout d'être condamnée à titre de tautologie ridicule.

(2) Voir Censure de la faculté de théologie contre un livre qui a pour titre : *Histoire philosophique*, par T. Raynal, 4e édition ; Paris, 1782, p. 166.

J.-J. Rousseau, et même plus étroitement encore. Mêmes destinées entre Raynal et Mably, même chute : l'un et l'autre esprits vulgaires et sans originalité ; Mably cependant supérieur à Raynal, ayant plus d'idées, moins de passions haineuses, et ayant au moins le mérite de représenter une doctrine, la doctrine communiste : c'est à ce titre que nous ajournons d'en parler, et que nous le renvoyons au chapitre suivant.

GRIMM. — Un autre personnage que nous introduisons ici par contraste avec ces deux enthousiastes, c'est le célèbre Grimm, ami personnel de Diderot, et à ce titre plus encyclopédiste que personne, quoiqu'il ait à peine travaillé à l'*Encyclopédie*. Grimm n'est ni un philosophe, ni un moraliste, ni un publiciste : c'est surtout un littérateur, un critique et même un journaliste. Mais à titre de journaliste, il rencontre dans sa correspondance un certain nombre d'ouvrages politiques, et à cette occasion il émet librement et sans ordre quelques idées personnelles, beaucoup plus originales et plus fortes que celles de l'abbé Raynal. C'est un esprit d'un tout autre temps, très peu possédé de l'enthousiasme du siècle, très sec, sceptique, pessimiste, positiviste. C'est le contraire de Rousseau et de Diderot. Il a deviné la philosophie de nos jours. « L'histoire nous apprend, dit-il, que les plus grands maux sont presque toujours sans remède... Tout est révolution parmi les hommes ; les plus beaux siècles sont les germes des siècles de décadence ; les plus graves personnages crient inutilement pour en arrêter les progrès. Laissons-les crier ; ils disent de si belles choses (1). » Dans ce siècle des droits de l'homme, voyons ce que Grimm pense du droit naturel. « Quand je verrai, dit-il, un docteur en droit naturel et en droit public étudier la géographie, je me persuaderai qu'il commence à entendre quelque chose à son affaire. » Pour lui, l'ouvrage de Burlamaqui manque de philosophie, comme ceux de Grotius et Puffendorf. « Si jamais les hommes s'avisent de mettre des choses à la place des mots, tous ces

(1) *Corresp*, 15 juil., 1753.

livres tomberont en discrédit (1). » Quelle est donc cette philosophie qui manque à Grotius ? elle n'a rien de rare, ni de bien nouveau : c'est le droit du plus fort : « C'est que de fait il n'y a pas d'autre droit dans le monde que le droit du plus fort : il est le seul légitime. Le monde moral est un composé de forces comme le monde physique ; ne vouloir pas que le plus fort soit le maître, c'est à peu près aussi raisonnable que ne vouloir pas qu'une pierre de cent livres pèse plus qu'une pierre de dix livres.... Que ce soit par la force des armes ou par celle de la persuasion, le fait est que les hommes n'ont pu éviter d'être gouvernés et qu'ils le seront toujours. » S'il en est ainsi, le despotisme a donc seul raison ? sans doute, dans les temps barbares ; « mais lorsque des mœurs plus douces ont succédé à des mœurs farouches, la force change de forme. Les souverains comprennent que la meilleure manière de rendre leur pouvoir durable, c'est de faire du bien aux hommes (2). » Pour un tel scepticisme, on comprend qu'il n'y ait rien de plus oiseux que la recherche du meilleur gouvernement. « On se serait épargné bien des travaux et de l'ennui en réfléchissant qu'il ne peut y avoir de gouvernement parfait, parce que tout ce qui vient de l'homme est imparfait, qu'il est ridicule de chercher un gouvernement qui puisse convenir à tous les peuples... Celui qui conseillerait aux Turcs de changer leur manière de se gouverner contre un gouvernement républicain ou même monarchique proposerait une chose absurde. » Mêmes doutes sur la liberté et le despotisme : « En fait de gouvernement, dit-il, *liberté et despotisme* sont deux termes avec lesquels on est sûr de produire une impression uniforme, l'une agréable, l'autre déplaisante. Rien n'est plus aisé que d'exposer les avantages de la liberté : mais où existe-t-elle ? — Et qu'est ce que la liberté ? Qu'est ce que le despotisme ? » Grimm emprunte à l'abbé Galiani, autre sceptique, sa définition de la liberté : c'est « le droit de se mêler de ce qui

(1) Octob. 1766.
(2) Déc. 1865.

ne nous regarde pas ». De là, beaucoup plus de chaînes pour le citoyen d'un pays libre que pour un sujet du despotisme. Celui-ci (au moins en Turquie, à ce que dit Grimm) ne paie rien à l'État; personne ne se mêle de ses affaires, et, pourvu qu'il s'abstienne de vol et de meurtre, personne n'est plus libre que lui. Voyez au contraire le citoyen anglais ; une foule d'impôts l'accablent, une foule de lois ou de formalités le gênent. Un citoyen de Londres n'est pas libre de brûler du café chez lui. Cependant Grimm reconnaît que c'est justement « cette action et réaction des hommes les uns sur les autres qui constitue le grand avantage de la liberté, tandis que le défaut de réaction des gouvernements despotiques y produit la stagnation (1) ». On est étonné avec un tel scepticisme de voir Grimm plaider la cause des gouvernements populaires, et surtout, ce qui est plus étrange, au point de vue des affaires extérieures. Le marquis de Mirabeau, *l'ami des hommes*, avait écrit cette phrase dans son livre : « J'aurais grande confiance dans l'assemblée générale d'une nation pour le régime intérieur; mais pour les affaires du dehors, il n'est gouvernement si faible qu'il ne les entende mieux que le peuple. » Grimm s'inscrit en faux contre cette doctrine : « Pour moi, dit-il, je ne connais pas de meilleur conseiller que le peuple pour les affaires extérieures, et je le croirais beaucoup plus propre à la conduite des affaires étrangères qu'à celle des affaires domestiques (2). » Nous trouvons enfin dans Grimm une discussion sur ou plutôt contre la liberté de la presse; mais comme c'est la discussion de l'écrit d'un autre encyclopédiste, l'abbé Morellet, résumons d'abord l'opinion de celui-ci, avant de résumer celle de son critique.

L'abbé Morellet. — La liberté de la presse avait été défendue par quelques philosophes, Helvétius, d'Holbach, Raynal, etc. Elle avait été introduite en fait par les nombreux écrits des publicistes. Elle n'avait pas été l'objet d'un examen spécial,

(1) Mars, 1765.
(2) Nov. 1757.

c'est ce que fit l'abbé Morellet (1775, *Mélanges*, tom. III), à l'occasion d'un arrêt du conseil en 1764, qui interdisait d'écrire et d'imprimer sur les matières d'administration, sous peine d'être poursuivi extraordinairement. Cet écrit porte sur la liberté d'écrire en matière d'économie politique. Il ne parle pas de la politique proprement dite. Il montre (§ 1) les avantages de cette liberté pour arriver à la connaissance des vrais principes. Les mots vagues : *commerce*, *richesse*, *crédit*, *circulation*, *luxe*, *liberté*, *industrie* ne peuvent être déterminés avec précision que par la science. La même liberté est nécessaire pour donner aux principes une fois connus de la stabilité, et à l'administration de la suite et de l'uniformité (§ 2). La liberté d'imprimer est nécessaire pour l'instruction du ministère. Quel ministre voudrait suivre aujourd'hui les principes que l'on avait autrefois sur les monnaies, par exemple sur l'altération des monnaies ou sur l'usage du papier-monnaie ? La science des bureaux est insuffisante (§ 3). Les écrits publiés peuvent être un secours pour le ministère, pour le succès d'une opération. « Je suppose la liberté du commerce des grains nécessaire pour le rétablissement de l'agriculture. Un ministre aurait-il proposé tout seul ce projet, si l'opinion publique n'a été préparée par des écrits qui éclaircissent la matière (§ 4) ? L'auteur répond ensuite aux objections contenues dans la déclaration de 1764. 1° On dit que ces écrits répandent des alarmes, excitent des préventions. — *Rép.* Les écrits publics sont bien plus capables de rassurer les peuples et de leur donner des espérances consolantes. 2° L'on dit que les économistes sont des *gens de système*. — *Rép.* Ce sont là des dénominations vagues dont on se sert dans toutes les querelles de parti. C'est d'ailleurs une erreur de croire que l'examen des faits puisse dispenser de la théorie. 3° Il est dangereux de laisser répandre toutes les opinions : car il y en a toujours plus de fausses que de vraies. — *Rép.* Les erreurs mêmes sont utiles. C'est le faux système de Descartes qui a conduit au vrai système de Newton ; d'ailleurs les mémoires manuscrits dont se servent les ministres peuvent

être aussi erronés que les mémoires imprimés. 4° En supposant que les systèmes d'économie politique ne soient pas dangereux, ils sont au moins inutiles ; car quel ministre se donnera la peine de consulter tant d'écrits, souvent contradictoires ? — *Rép.* C'est l'intérêt du souverain d'avoir un peuple nombreux et florissant ; comment serait-il indifférent aux travaux de ceux qui lui en fournissent le moyen ? D'ailleurs les sociétés s'éclairent de siècle en siècle. Il n'y a qu'à laisser agir l'esprit humain.

Grimm ou le correspondant qui tenait la plume à sa place (1) discute dans sa *Correspondance* l'écrit précédent de l'abbé Morellet, et il présente de sérieuses, de pénétrantes objections. Il fait remarquer que « toute question est aisée » quand elle est énoncée d'une manière générale ; mais elle l'est beaucoup moins quand on la détermine à quelques circonstances particulières. Sans doute « s'il est un droit inaliénable, c'est celui de penser et même de penser tout haut ». Mais si on a beaucoup vanté les avantages de la liberté d'écrire, en a-t-on pesé les inconvénients? Parmi tant de grands hommes qui prétendent à gouverner le monde, n'est-il pas possible qu'il se trouve plus d'un barbouilleur fanatique et éloquent pour dénaturer les projets de l'administration la plus sage ? Les défenseurs de la liberté supposent que tous les hommes naissent philosophes. Il n'y a guère que les rois et les ministres d'exceptés. On ne voit pas que la plupart des hommes sont pleins de faiblesse et d'inconséquence. Ces messieurs ne suivent pas la marche et la portée des passions. Ils ne voient pas que l'erreur est plus à la portée du peuple que la vérité. Il est aisé de persuader à la multitude qu'il serait plus commode de ne payer que la moitié des impôts! Serait-il aussi aisé de la persuader que ces impositions assurent la sécurité de tous et de chaque particulier ? Que peuvent la raison et l'éloquence sur des

(1) A partir de 1773, il paraît que c'est Meister qui rédige la *Correspondance*. (Voir les articles de M. Schérer sur Grimm, dans la *Revue des Deux-Mondes*, sept. et oct. 1885.)

esprits prévenus, et échauffés en faveur de leur idole. Combien de fois n'a-t-on pas vu des nations séduites par le mot de liberté se précipiter dans toutes les horreurs de l'anarchie, pour retomber ensuite dans l'esclavage le plus odieux ! (1) »

(1) Il est intéressant de faire remarquer que cette dernière phrase avait été supprimée par la censure dans la 1re édition de 1812. C'était une allusion trop directe au gouvernement impérial; et cependant cette phrase avait été écrite en 1775.

Note additionnelle au chapitre VII

FRÉDÉRIC II, LE SOUVERAIN PHILOSOPHE (1)

Œuvres complètes, édition de Berlin, tomes VIII et IX

Frédéric II est, avec Marc-Aurèle, le seul souverain qui ait été en même temps un philosophe ; et on ne s'est pas fait faute, en son temps, de faire en son honneur ce rapprochement, un peu flatté. Frédéric est loin d'avoir placé aussi haut que Marc-Aurèle son idéal moral : ce n'est pas non plus un génie aussi original ; Marc-Aurèle, n'eût-il pas été empereur, n'en eût pas moins été un des plus grands moralistes du monde : Frédéric, s'il n'eût pas été un grand souverain, ne compterait pas pour beaucoup dans la série des penseurs. Mais avoir associé le goût de la pensée, l'esprit d'examen au génie du gouvernement, n'en est pas moins un fait d'une grande originalité, et qui assure à Frédéric une situation à part dans la philosophie du XVIIIe siècle. Ce serait méconnaître cette part d'originalité que de le confondre avec les encyclopédistes qu'il n'aimait guère, comme s'il n'était que l'un d'entre eux ; ce serait cependant lui faire la part trop belle que de lui consacrer un chapitre séparé. Le rattacher au groupe des philosophes de son siècle tout en l'en détachant, à cause de son génie de prince, telle est, nous semble-t-il, la vérité.

Ce qui est de son siècle dans les écrits politiques de Frédéric II, c'est la liberté de penser, l'esprit d'examen. Ce qui est de lui et de sa situation, c'est son goût du despotisme. Il flatte les idées du siècle plus qu'il ne les partage. Comme Louis XIV, il est très préoccupé de son *métier de roi* : seulement, il ne se regarde pas comme le représentant de Dieu ; mais comme le représentant du peuple et de l'État. Il est partisan d'un despotisme éclairé, et place très haut les devoirs du souverain.

Dans son premier ouvrage, *Considérations sur l'état présent du corps politique de l'Europe*, Frédéric II traite avec un haut me-

(1) M. Lévy-Brühl, que nous avons déjà remercié plus haut (p. 345), pour sa contribution à la politique de Leibniz, a bien voulu nous laisser puiser dans les notes recueillies par lui pour son intéressant cours sur l'*Allemagne au XVIIIe siècle*, à l'École libre des sciences politiques.

pris les préjugés des princes, et la fausse idée qu'ils se font de leurs droits, sans penser à leurs devoirs: « Voici l'erreur de la plupart des princes. Ils croient que Dieu a créé exprès et par une attention toute particulière pour leur grandeur, leur félicité et leur orgueil cette multitude d'hommes dont le salut leur est commis, et que les sujets ne sont destinés qu'à être les instruments et les ministres de leurs passions déréglées. » Au lieu du droit divin, Frédéric n'attribue à la souveraineté qu'une origine tout humaine : « Les hommes ont *choisi* celui d'entre eux qu'ils ont cru le plus juste pour les gouverner et le meilleur pour leur servir de père. » Dans l'*Anti-Machiavel* (ch. I, VIII), il va plus loin encore : « Il se trouve que le souverain, loin d'être le maître absolu des peuples, n'en est que le *premier domestique.* » On voit aussi que Frédéric avait beaucoup lu *Télémaque* (ch. VII), et qu'il s'en est inspiré.

Quoique appartenant lui-même au corps des philosophes, il détestait les opinions violentes et grossières des encyclopédistes de second ordre, et il réfutait, à part lui, l'*Essai sur les préjugés* du baron d'Holbach ou de Dumarsais, rempli des mêmes déclamations que le *Système social* ou le *Système de la nature.* On voit que l'anarchie lui est odieuse, quel que soit son goût pour la liberté de penser; et il proteste contre l'intolérance fanatique de ces prédicateurs de tolérance : « Notre philosophe, dit-il, me paraît tenir de ces médecins qui ne reconnaissent de remède que les émétiques et de ces chirurgiens qui ne savent faire que des amputations. » Le projet d'abolir la religion lui paraît une utopie insensée et antihumaine. Mais surtout il signale les courtes vues politiques du philosophe. 1° Il a, dit-il, toujours la France devant les yeux ; 2° il calomnie avec un acharnement violent et les traits de la plus âcre satire son roi et le gouvernement de son pays. « Quoi ! monsieur le philosophe, ignorez-vous qu'un bon citoyen doit respecter la forme de gouvernement sous laquelle il vit ? Ignorez-vous qu'il ne convient point à un particulier d'insulter la puissance? — Notre philosophe assure que les souverains ne tiennent point leur puissance d'autorité divine. Nous ne le chicanerons point sur cet article. » Le pessimisme politique de l'auteur lui paraît absurde : « car à quoi bon reprendre avec tant de virulence des maux auxquels on ne saurait remédier? » Il entrevoit les conséquences révolutionnaires de ces déclamations. « Un philosophe n'ira pas crier : tout est mal, sans dire comment tout pourrait être bien : sa voix ne servira pas de trompette à la sédition, de signe de ralliement aux mécontents, de prétexte à la rébellion. » Qu'apprend-on en définitive dans cet

ouvrage? « Que les ecclésiastiques sont des monstres, le roi de France un tyran barbare, ses ministres des archi-coquins, ses courtisans des fripons, ses juges d'infames prévaricateurs, ses financiers des Cartouches et des Mandrins. » C'est déjà, on le voit, la langue révolutionnaire, la politique de 93. Frédéric, avec le flair d'un souverain et d'un politique, voit ce que personne ne voyait alors, le danger de ces livres vulgaires et malfaisants qui prenaient peu à peu la place, dans les lectures populaires, de Montesquieu et de Rousseau.

L'ouvrage le plus théorique de Frédéric II est l'*Essai sur les formes de gouvernement*. Il n'admet pas le droit divin : la monarchie est de droit humain. Les devoirs du prince sont mis au-dessus de ses droits : « Les princes, les rois, les souverains ne sont donc pas revêtus de l'autorité suprême pour se plonger dans la débauche et dans le luxe et entretenir auprès de leurs personnes un tas de fainéans dans l'oisiveté » (allusion qui semble évidente à la royauté de Louis XV). Le souverain est attaché par des liens indissolubles au corps de l'Etat ; il ressent par répercussion les maux qui affligent ses sujets, et la société souffre également des malheurs qui touchent son souverain. Il n'y a qu'un bien, c'est celui de l'État en général. Le souverain représente l'État : lui et ses peuples ne forment qu'un corps. Il doit voir, penser et agir pour toute la communauté. Si l'on veut que le gouvernement monarchique l'emporte sur le républicain, l'arrêt du souverain est prononcé. Le souverain n'est que le premier serviteur de l'État, le père du peuple. Frédéric reconnaît que c'est là « l'archétype des stoïciens, l'idée du sage dont le seul Marc-Aurèle approche le plus près. » Ainsi, cet idéal que Louis XIV avait conçu au nom du christianisme, Frédéric se le propose au nom du stoïcisme et de la philosophie. C'est par ce sentiment austère de ses devoirs que Frédéric donne satisfaction à l'esprit philosophique de son temps. Il lui appartient encore par l'abolition de la torture, par l'adoucissement des peines, par l'établissement d'une certaine liberté de la presse, plus apparente peut-être que réelle, mais dont l'apparence même était un progrès. Enfin, on voit qu'on est en présence d'une politique moderne, qui restitue aux hommes en général le sentiment de leur dignité et de leurs droits.

Pour compléter la peinture des idées politiques de Frédéric II, disons que sa réfutation de Machiavel n'était pas d'une morale moins coulante que celui-ci, quand il s'agissait de l'exécution des traités. Ici, le machiavélique Richelieu pourrait donner des leçons

de morale au censeur de Machiavel (1). Déjà même dans l'*Anti-Machiavel*, Frédéric faisait des réserves sur ce point. Il s'exprime plus clairement encore dans l'*Histoire de mon temps* (1744) : « Notre devoir professionnel, dit-il, est de veiller au bonheur de nos peuples : dès que nous voyons un danger pour eux dans un traité, il vaut mieux le rompre que de les exposer au danger. Le prince se sacrifie alors au bien de ses sujets. Impossible de faire autrement. Ceux qui condamnent impitoyablement cette conduite ont raison en théorie. Comme homme privé, je suis de leur sentiment, car un homme doit tenir sa parole, même s'il lui en coûte; mais un prince qui s'oblige n'oblige pas que lui. Il expose de grands États, de grandes provinces à une infinité de maux, par conséquent, il vaut mieux qu'il rompe sa foi que de ruiner son peuple. » Pour nous, qui ne sommes pas un souverain et n'avons pas à craindre l'alternative dont parle Frédéric, il nous semble que l'observation des traités est la base de l'ordre universel des sociétés humaines, comme la fidélité à la parole la base de la société civile, et que l'honneur est la sauvegarde des peuples et des princes.

Parmi les souverains de ce temps qui ont reçu ou du moins fait semblant de recevoir l'impulsion et l'influence de la philosophie, il nous faut au moins mentionner le nom de Catherine II, dont on connaît les flatteries à l'égard de nos philosophes et de nos économistes. Elle faisait venir à Saint-Pétersbourg Diderot et Mercier de la Rivière, se dégoûtait bien vite de celui-ci, mais restait en relations avec celui-là, auquel elle demandait des mémoires, correspondait avec d'Alembert, et faisait son bréviaire, dit-on, de l'*Esprit des lois*. On cite d'elle une *Instruction pour la commission chargée de dresser le projet d'un nouveau code de lois*, instruction traduite en français et arrêtée en France par la censure et qui était tout inspirée par le livre de Montesquieu, et en reproduisait de nombreux passages. Ainsi, la philosophie commençait à s'imposer partout à la politique, et les philosophes à leur tour rendaient à leurs souverains flatteries pour flatteries. Ils disaient avec Voltaire : « C'est du Nord aujourd'hui que nous vient la lumière (2). »

(1) Voir plus haut, tome I, p. 577, les nobles paroles de Richelieu sur l'obligation d'observer les traités.

(2) Comme témoignage de cette flatterie réciproque, voyez le curieux ouvrage de Lanjuinais : *le Monarque accompli*, à l'honneur de Joseph II, espèce de panégyrique de Trajan, aussi dénué de talent que possible, mais témoignage de l'esprit du temps (Lausanne, 1776).

CHAPITRE VIII

LA PHILOSOPHIE POLITIQUE EN ITALIE ET EN ÉCOSSE.

§ I. Italie. — Vico : *La Science nouvelle.* — Beccaria : *Les Délits et les peines.* — Filangieri : *La Science de la législation.* — L'abbé Galiani : *Correspondance.*

§ II. Écosse. — Hutcheson : *Système de philosophie morale.* — D. Hume : *Essais.* — Ad. Smith : *Les Sentiments moraux. La Richesse des nations.* — Ferguson : *Histoire de la société civile.*

Quoique, au xviiie siècle, le centre de l'activité philosophique et de la haute spéculation politique ait été en France avec Montesquieu, Voltaire et Rousseau, il ne faut pas négliger toutefois les pays étrangers. Deux surtout, éloignés l'un de l'autre, ont eu leur part, non sans originalité, dans les mouvements de leur siècle : c'est l'Italie et l'Écosse.

§ 1. — L'Italie.

L'Italie, qui avait été le berceau de la politique au xve et au xvie siècle, n'avait plus compté au xviie ; mais elle reprend son importance au xviiie siècle, soit comme la patrie d'un génie tout à fait original, Vico, soit comme ayant reflété à sa manière, avec Beccaria et Filangieri, le mouvement de la philosophie française.

J.-B. Vico. — Avant que Montesquieu eût tenté de ramener à des principes généraux les diverses lois politiques et civiles, et fondé les règles de la politique moderne, un autre écrivain de génie, peu compris de son temps, et dont la gloire date principalement du nôtre, jetait des vues perçantes et profondes sur l'origine et le développement des sociétés.

C'était Jean-Baptiste Vico, auteur de la *Scienza nuova* qui parut en Italie en 1725 et, sous une tout autre forme, en 1730 et 1744 (1). A la vérité, le livre de Vico appartient plus particulièrement à ce qu'on appelle la philosophie de l'histoire qu'à la science politique. Néanmoins, cette philosophie de l'histoire contient des vues importantes sur la société et sur les gouvernements, par lesquelles elle se rattache étroitement à notre sujet. La *Scienza nuova* se compose de cinq livres, dont le premier contient les principes; le second ce que Vico appelle la *Sagesse poétique;* le troisième traite la question d'Homère ; le quatrième les lois du développement des nations ; et le cinquième, le retour des sociétés à leurs formes primitives.

Vico pose trois principes fondamentaux, comme ayant partout coexisté avec la civilisation : 1° Toutes les nations ont eu une *religion* ; 2° toutes contractent des *mariages* solennels ; 3° toutes *ensevelissent* leurs morts. Religion, mariage et sépulture sont dans le triple fondement de la civilisation. Ces trois coutumes correspondent à trois vérités métaphysiques et morales : existence d'une Providence ; nécessité de modérer ses passions : immortalité de l'âme. Sur le premier point, Vico met en doute le témoignage de quelques voyageurs qui ont cru trouver des peuples sans religion ; sur le second point, il montre que, sans mariage réglé, l'humanité serait restée dans l'état bestial ; pour le troisième point, il dit que, si les cadavres restaient sur la terre sans sépulture, les cités se dépeupleraient et les champs resteraient sans culture. Les sépultures sont donc, suivant l'expression antique, *fœdera generis humani.*

(1) La *Scienza nuova* a été traduite, ou plutôt abrégée par Michelet sous ce titre : *Principes de la philosophie de l'histoire* par J.-B. Vico, *traduits et précédés d'un discours sur le système et la vie de l'auteur* par J. Michelet, 1827. — Une édition plus complète, sous ce titre : *Œuvres choisies de Vico* a paru en 1835. De plus, Michelet a écrit l'article *Vico* dans la *Biographie universelle*, où il donne une analyse plus détaillée de la *Science nouvelle*.

On voit que pour Vico la philosophie de l'histoire est à proprement parler une théologie de l'histoire, c'est en effet le caractère général de son système.

Les premières formes de la civilisation ont été l'œuvre de la poésie. Il y a donc primitivement eu une *sagesse* ou *science* poétique, qui se divise en métaphysique poétique, logique poétique, morale et politique poétiques. Ce sont ces deux dernières parties de la sagesse primitive qui nous intéressent particulièrement. Suivant Vico, la piété a été partout l'origine de la morale. La vertu commence par l'*effort*. De là l'histoire des premiers héros, qui sont les premiers sages. Bientôt la Vénus humaine succéda à la Vénus bestiale. Alors s'établit le mariage, accompagné de trois solennités : les auspices, ou le sort ; le voile ; et le rapt apparent. Cette première morale fut à la fois austère et farouche. L'âge d'or fut l'âge des sacrifices humains. Les premiers pères furent les sages ou législateurs de la famille. Le gouvernement de la famille commence et prépare le gouvernement civil. L'institution de la sépulture amena la croyance à l'immortalité de l'âme. Bientôt les faibles durent se mettre sous la protection des forts pour échapper à la violence des géants restés sauvages. De là une seconde famille, comprenant les serviteurs et les esclaves, avec les enfants et les parents ; et bientôt le nom de père de famille embrasse tous ces membres différents. Mais déjà par cette accession des membres étrangers, qui peut aller toujours en croissant, la famille devient une cité. Bientôt, de leur côté, les fils s'affranchissant de leurs pères deviennent à leur tour pères de famille. Puis il arriva que les serviteurs se révoltèrent contre les héros. Ceux-ci durent s'unir ensemble pour résister à la révolte ; ils formèrent ainsi *un corps politique*, dont le chef fut appelé *roi* ; mais chaque chef fut roi dans sa famille, en même temps que *père*. La réunion de ces rois ou pères (*Patres*) fut les nobles. Suivant Vico, ce n'est qu'à la guerre qu'il y avait un seul chef, comme dit Homère. Dans la paix, tous étaient égaux. Dans les premières cités, comme dans la famille même, le pou-

voir politique était uni au pouvoir sacerdotal. Le premier droit naturel fut le droit des Quirites ou des Pères ; mais ils n'auraient eu personne à commander, s'ils n'avaient accordé quelque chose aux serviteurs révoltés : d'abord le droit de propriété, et bientôt le droit de mariage. Il y eut alors trois espèces de domaine : le domaine *bonitaire*, le domaine *quiritaire* et le domaine *civil* ; mais ces distinctions sont trop subtiles pour être expliquées ici (1). Le domaine civil est la source de ce que l'on appela plus tard le domaine public ; les pères de famille devinrent souverains par la grâce de Dieu. Vico a très bien vu que la royauté primitive, celle de Rome par exemple, fut une royauté aristocratique ; et que la révolution opérée par Junius Brutus ne fut point une liberté populaire, mais la liberté des nobles affranchis de la tyrannie d'un d'entre eux.

Le quatrième livre (2) de la *Scienza nuova* est pour nous le plus important de tous. Il y expose les lois de la civilisation. Il distingue trois âges, l'âge *divin*, l'âge *héroïque* et l'âge *humain*, et il applique cette distinction des trois états à toutes les parties de la civilisation ; et d'abord à la nature humaine. Il y eut, suivant lui, trois natures : 1° la nature *divine* ou *créatrice*, qui divinisa les êtres matériels et en fit des dieux. C'est l'âge des poètes théologiens ; cette première nature est en même temps nous l'avons vu, farouche et barbare, la religion étant en partie l'œuvre de la terreur ; 2° la nature *héroïque*, c'est-à-dire celle des héros se regardant comme fils de Jupiter, et supérieures au reste des hommes qui vivent encore sous l'état brutal ; 3° la nature *humaine*, proprement dite c'est-à-dire modérée, bienveillante, raisonnable, reconnaissant pour lois la conscience et le devoir. De même trois sortes de *mœurs :* la piété, l'honneur, le devoir ; trois sortes de *droits* naturels : 1° Tout appartient

(1) Voir l. III. c. vi, § 2.

(2) Nous passons le troisième livre, qui est consacré entièrement à la question d'Homère. Vico est le premier qui ait mis en avant ce principe, que l'on a pris pour des individus des êtres collectifs, comme Hercule, Hermès. Il applique cette théorie à Homère.

aux Dieux; 2° droit de la force, plus ou moins maîtrisé par la religion ; 3° droit humain fondé sur la raison.

En vertu des mêmes principes, Vico reconnaît trois espèces de gouvernement ; 1° gouvernement *divin* ou *théocratie :* les dieux sont les vrais souverains, âge des oracles ; 2° gouvernements *héroïques* ou *aristocratiques*: c'est le gouvernement des héros, Héraclides en Grèce, Quirites à Rome; 3° les gouvernements *humains*, dans lesquels l'égalité de la nature intelligente, qui est le caractère propre de l'homme, se retrouve dans l'égalité civile et politique. Tous les citoyens naissent libres, lors même que le gouvernement est entre les mains de plusieurs ou d'un seul.

Enfin Vico admet aussi trois espèces de langues : langue *divine* : actes muets de religion ; — langue *des armées* : signes de la discipline militaire ; — langue *humaine* : langage articulé. Trois espèces de caractères : hiéroglyphiques, héroïques (universaux poétiques) (1), vulgaires (alphabet). Trois espèces de jurisprudences, d'autorités, de raisons, etc.

Pour en revenir aux gouvernements, quoique Vico fasse rentrer sous le nom de gouvernements humains tous ceux qui reconnaissent l'égalité civile, et qui laissent vivre les hommes en paix, cependant il est vrai en même temps de dire que la monarchie a plus de rapport avec le gouvernement divin, et l'aristocratie avec le gouvernement héroïque ; les gouvernements humains proprement dits sont donc principalement les gouvernements populaires ; et les trois formes (monarchie, aristocratie et démocratie) se succèdent comme les trois âges, et se ramènent à la loi de trilogie dont nous venons de donner tant d'exemples.

Mais qu'arrive-t-il, lorsque l'on est arrivé au terme de cette trilogie ? la démocratie sera-t-elle la dernière forme de l'État politique et, en général, le troisième âge humain est-il le dernier stade de l'humanité ? C'est ici qu'apparaît une

(1) Vico, l. IV, ch. III, § 11.

nouvelle loi posée par Vico, et qui est connue sous le nom de loi des *Ricorsi*, c'est-à-dire des retours. Suivant lui, l'évolution de l'humanité ne se ferait pas en ligne droite mais en cercle, et si l'on veut, comme on l'a dit encore, en spirale : la loi des trois états se reproduisant toujours, le dernier état ramène le premier, quoique sous une forme supérieure à l'état primitif. Par exemple, c'est un cas particulier de cette loi, qu'après être arrivées à la démocratie, *toutes les nations vont se reposer dans la monarchie* (1). Et à ce propos, Vico réfute les principes de Bodin. Suivant ce publiciste, les gouvernements d'abord monarchiques deviendraient tyranniques ; puis la tyrannie engendrerait la démocratie, et les démocraties engendreraient l'aristocratie. Il nie d'abord que la monarchie ait pu sortir de la famille ; car comment un père de famille aurait-il pu soumettre les autres ? C'est oublier, ce nous semble, le droit patriarcal, qui laisse le pouvoir paternel entre les mains de l'aïeul, et, à défaut de l'aïeul, du frère aîné. Quant à l'affirmation que l'aristocratie est la dernière forme du gouvernement, Vico demande à Bodin comment il se fait qu'il reste aujourd'hui si peu de républiques aristocratiques.

Dans le fait, aux trois formes classiques du gouvernement, Vico, comme Platon, et s'autorisant de son témoignage, en substitue une quatrième qui est la vraie république : c'est une sorte de république démocratique, composée des souverains pères de famille, sous l'autorité de la providence. Suivant lui, c'est Dieu qui gouverne le genre humain. C'est sous l'influence de la croyance à la providence que les hommes commençent à commander à leurs passions, forment les premières unions humaines, fondent les familles et protègent les faibles. Ce sont véritablement les *Optimi*. Tels sont, tels ont été, les premiers gouvernements du monde. Tel est dans son ensemble le gouvernement général de l'humanité.

« On a élevé jusqu'au ciel de sages législateurs comme les

(1) L. IV, c. v § 2.

Lycurgue, les Solon, les Décemvirs, parce qu'on a vu qu'ils avaient fondé plusieurs institutions, les trois cités les plus illustres, celles qui brillèrent de tout l'éclat des vertus civiles; et pourtant que sont aujourd'hui, Sparte, Athènes et Rome, même pour la durée et pour l'étendue, en comparaison de cette république de l'univers ? Ne devons-nous pas y reconnaître le conseil d'une sagesse supérieure à celle de l'homme ? Sans doute les hommes ont fait eux-mêmes le monde social ; mais ce monde n'en est pas moins sorti d'une intelligence pour laquelle les fins particulières que les hommes s'étaient proposées, ne sont que des moyens d'attendre des faits plus nobles. C'est ainsi que les nations renaissent de leurs cendres· « Ainsi se trouvent réfutés Epicure, Hobbes et Machiavel qui abandonnent le monde au hasard, Lucrèce et Spinoza qui le livrent à la fatalité. Au contraire, nous établissons avec le prince des philosophes, avec le divin Platon, que c'est la Providence qui mène le monde (1) ».

Le livre de Vico n'est pas, à proprement parler, un livre du XVIIIe siècle. Il ne se lie à aucune des séries d'idées qui se manifestent à cette époque en Angleterre et en France. Il ne se rattache pas non plus au XVIIe siècle. Il n'est pas assez classique pour cela. L'idée du mythe, l'idée d'une loi cyclique de révolutions, l'absence totale d'allusion aux institutions révélées indiquent un esprit novateur et indépendant. Vico se rattache plutôt par anticipation à cet ordre d'idées général, synthétique, conjectural, mêlé de philosophie et de poésie, qui a régné pendant la première partie du XIXe siècle, et dont le centre fut alors en Allemagne. Aussi Vico est-il de son temps un personnage isolé. Répudiant la vieille politique italienne de Machiavel, absolument étranger à l'ultramontanisme romain, il n'est pas non plus possédé par l'esprit de réforme de son siècle. Cet esprit de réforme au contraire se manifeste d'une manière manifeste dans les autres publicistes que nous avons

(1) Liv. V, c. IV, *Conclusion*.

à nommer et qui sont inspirés par l'esprit de la France. Les deux principaux sont : Beccaria et Filangieri.

Beccaria. — Le *Traité des délits et des peines* est un ouvrage d'une assez faible philosophie. Les principes de la matière y sont à peine effleurés et superficiellement traités. C'est cependant un livre qui mérite de vivre et d'être loué pour le grand service qu'il a rendu à la cause de la justice sociale. Court, clair, assez déclamatoire, mais chaleureux, sincèrement inspiré par le généreux esprit du xviiie siècle, ce livre se fait lire avec intérêt, malgré quelques paradoxes et la faiblesse des principes philosophiques. Quand on compare l'état social auquel ce livre répond et celui où nous vivons aujourd'hui, on ne peut trop louer un ouvrage qui a contribué à cette heureuse révolution, et aimer l'auteur qui y a mis toute son âme (1).

Le principe de la société politique, selon Beccaria, comme selon tous les publicistes de son siècle, est que l'individu, en entrant dans l'état civil, sacrifie une portion de sa liberté pour garder le reste. Or ce sacrifice doit être le moindre possible, et l'ordre public n'est que l'assemblage de ces portions de liberté, les plus petites que chacun ait pu céder. C'est là le principe du droit de punir. Tout ce qui va au delà est un abus. La peine la plus juste est celle qui se conciliera avec la plus grande liberté des sujets, sans nuire au corps social (2).

Beccaria ne dit rien de plus sur le droit de punir ; mais ces principes expliquent plutôt la limite de ce droit que ce droit lui-même. Qui a donné à la société le droit de punir ? Ce pouvoir lui appartient-il de droit divin ? Le possède-t-elle à

(1) L'ouvrage de Beccaria, publié en 1744, eut un immense succès ; il s'en fit dix éditions en 15 ans ; il fut traduit dans toutes les langues de l'Erope. — Voir sur Beccaria l'ouvrage de César Cantù (*Beccaria e il diretto penale*, Florence, 1862), et les observations sur ce livre par M. Arth. Desjardins de l'Institut (*Comptes rendus de l'Acad. des sc. mor. et polit.*, juillet-août 1885, p. 210).

(2) *De delitti*, etc., § 2.

titre d'héritière du premier chef de famille ? Est-ce le résultat d'une convention ? Et cette convention elle-même ne suppose-t-elle pas un droit antérieur, un droit naturel ? Quel rapport y a-t-il entre le droit de défense et le droit de punir? Toutes ces questions sont absolument négligées par Beccaria. Mais son but n'était pas de rechercher spéculativement l'origine du droit de punir : c'était d'en fixer les limites dans la pratique.

Ces limites consistent dans quelques règles générales, dont quelques-unes sont déjà dans Montesquieu, et qui sont devenues depuis des axiomes juridiques (1). La première, c'est qu'il n'appartient qu'aux lois, c'est-à-dire au législateur, de décréter la peine des crimes. D'où il suit que le juge ne peut créer aucune peine ; il ne peut pas même aggraver la peine fixée par la loi : car une aggravation de peine, c'est une peine ajoutée à une autre. La seconde règle, c'est que le législateur ne fait que des lois générales, et qu'il ne peut juger dans aucun cas particulier : car alors il serait juge et partie. Cette seconde maxime est le principe de la division des pouvoirs. La troisième règle est que l'atrocité des peines doit être rejetée, non seulement parce qu'elle est odieuse, mais encore parce qu'elle est inutile. Enfin, la quatrième règle est que les juges n'ont pas le droit d'interpréter les lois pénales. « Dans toute espèce de délit, le juge a un syllogisme à faire, dont la *majeure* est la loi ; la *mineure* exprime l'action conforme ou contraire à la loi ; la *conséquence*, l'absolution ou la peine. Si le juge, de son chef, ou forcé par le vice des lois, fait un syllogisme de plus dans une affaire criminelle, tout devient incertitude et obscurité. » Il n'y a rien de plus faux que ce principe : *il faut prendre l'esprit de la loi.* Car l'esprit d'une loi, c'est le résultat de la bonne ou mauvaise logique du juge. Les inconvénients qui résultent de l'interprétation stricte de la loi sont loin d'égaler ceux d'une extension lâche et complaisante. D'ailleurs, cette nécessité d'interpré-

(1) *De delitti*, § 3 et 4.

ter les lois vient elle-même d'un autre mal, qui est leur obscurité (1).

Nous n'analyserons pas le livre de Beccaria, qui d'ailleurs est très court. Nous en rappellerons seulement les deux chapitres les plus saillants, le premier sur la torture, et le second sur la peine de mort. Celui-ci surtout a une grande importance ; car c'est là qu'est toute l'originalité de Beccaria : c'est lui qui a introduit cette question dans la philosophie et dans la politique ; et si jamais la peine de mort doit être abolie de nos codes, c'est à lui qu'on le devra. Il faut dire cependant que la discussion de la peine de mort est, dans Beccaria, assez faible est presque sophistique. Au contraire, sa polémique contre la torture est très forte, très pressante, et est un des meilleurs morceaux du XVIII[e] siècle sur cette question.

Voici le principe : un homme ne peut être regardé comme criminel avant la sentence du juge. Ce principe suffit à lui seul pour démontrer l'absurdité et l'injustice de la torture. Car elle est déjà une peine infligée avant la condamnation. On peut lui opposer ce dilemme inextricable : Le délit est certain ou incertain. S'il est certain, il ne doit être puni que par la peine fixée par la loi. Si le délit est incertain, on ne doit pas tourmenter l'accusé, parce qu'on ne doit pas tourmenter l'innocent, et que, selon les lois, celui-là est innocent, dont le crime n'est pas prouvé. C'est, d'ailleurs, confondre tous les rapports, que de vouloir qu'un homme soit à lui-même son propre accusateur.

Quant aux motifs par lesquels on soutient la torture, voici les principaux : La torture est, dit-on, un moyen de découvrir le crime, un *criterium*. C'est là le reste d'une législation barbare et impuissante. La torture est ce qu'était l'épreuve du feu et de l'eau bouillante. La seule différence est que l'on peut y échapper ; mais cet avantage n'appartient qu'à la force du corps et des muscles ou à la force de la volonté, nulle-

(1) *De delitti*, etc., § 5.

ment à l'innocence. Si l'impression de la douleur croît à tel point qu'elle occupe l'âme tout entière, elle la force à prendre la voie la plus courte pour s'en délivrer, et la réponse de l'accusé est aussi nécessaire que l'était l'impression de l'eau et du feu. La torture est donc un moyen certain de condamner les innocents faibles et d'absoudre les scélérats robustes. C'est une affaire de tempérament ; et l'on peut formuler ainsi le problème que l'on veut résoudre, à savoir la découverte de la vérité : « Étant données la force des muscles et la sensibilité des fibres d'un innocent, trouver le degré de douleur qui le fera confesser qu'il est coupable d'un crime donné. » Il est vrai que les légistes ont déclaré que l'aveu dans les tortures est nul, s'il n'est confirmé avec serment après la cessation ; mais, d'un autre côté, s'il ne confirme pas son aveu, il est de nouveau tourmenté. « Quelques jurisconsultes ne permettent *cette infâme pétition de principe* que jusqu'à trois fois. D'autres docteurs abandonnent la chose à la discrétion du juge. »

On donne encore la torture pour éclaircir, dit-on, les contradictions de l'accusé ; on la donne pour découvrir si le coupable n'a pas commis d'autres crimes que celui dont il est convaincu ; on la donne enfin pour découvrir ses complices. Mais, quant aux contradictions, elles s'expliquent bien souvent par le trouble même de l'accusé, la crainte, la solennité du jugement, l'ignorance. En second lieu, est-il juste de supposer qu'un homme a commis deux crimes parce qu'il en a commis un, et de le tourmenter pour cette gratuite supposition ? Enfin, est-il juste de tourmenter un homme pour le crime d'un autre ?

Une dernière et absurde raison donnée en faveur de la torture, c'est qu'elle *purge l'infamie.* Mais quel rapport y a-t-il entre une douleur physique et un fait moral, comme l'infamie ? « La question est-elle un creuset, et l'infamie une matière impure et hétérogène qu'on veuille séparer d'un corps auquel elle est mêlée ? »

On trouvera peut-être que c'était se donner trop de peine de prouver d'aussi évidentes vérités. Mais ces vérités qui nous paraissent évidentes ne l'étaient pas alors ; la torture avait encore ses défenseurs, et le livre de Beccaria ne convainquit pas tout le monde. Je lis, par exemple, dans une réfutation de Beccaria lui-même par Muyart de Vouglans (1), une réponse à ses arguments contre la torture. L'auteur, jurisconsulte distingué de son temps et encore estimé du nôtre, répond que, grâce aux précautions prises par la loi, le prévenu est déjà *plus qu'à demi convaincu* du crime lorsqu'il est exposé à la torture ; de sorte que le danger de confondre l'innocent avec le coupable n'est pas très à craindre. Sans la torture, un million de crimes auraient été inconnus et par conséquent impunis. Dans le cas où le corps du délit ne peut être trouvé, par exemple le cadavre de l'homme assassiné, ou l'argent volé, comment découvrir la vérité sans forcer cette déclaration par la violence du tourment ? Et si la déclaration est vérifiée par le fait, en quoi la torture aura-t-elle été injuste, cruelle ou inutile ? Il y a plus, la torture peut se justifier « par l'avantage de l'accusé lui-même, en *ce qu'on le rend par là juge dans sa propre cause* et le maître d'éviter la peine capitale, par l'impossibilité où l'on a été jusqu'ici d'y suppléer par quelque autre moyen aussi efficace et sujet à moins d'inconvénients ; et, enfin, par l'ancienneté et l'universalité de cet usage. » Beccaria, à l'appui de sa thèse, soutenait l'exemple de quelques pays où l'on avait fait l'expérience de l'abolition de la torture. M. Muyart de Vouglans répond : « L'exemple d'une ou deux nations... sont (*sic*) des exceptions qui ne servent qu'à mieux confirmer la règle générale sur ce point. » Il est difficile de comprendre comment dans ce cas l'exception peut confirmer la règle. Enfin, l'auteur, pour prouver quelles précautions le législateur a apportées dans

(1) *Réfutation des principes hasardés dans le Traité des délits et des peines*, par M. Muyart de Vouglans, avocat au parlement de Lausanne, 1767, pp. 72, 82.

cette matière, cite une ordonnance de Charles-Quint, la *Caroline*, dont il détache l'article suivant : « Chacun étant, selon les lois, obligé d'éviter non seulement le crime, *mais même les apparences du crime* qui lui donnent un mauvais renom ou qui forment des indices contre lui, celui qui ne sera pas sur ses gardes *ne pourra s'en prendre qu'à lui-même de la sévérité qu'il se sera attirée.* » Et en citant un pareil article qui dépose à lui seul plus puissamment contre la torture que tous les arguments, le défenseur de cette absurde institution croit avoir fermé la bouche à son adversaire. Telles étaient en 1767, il y a cent ans, les opinions, je ne dis pas du vulgaire, mais des hommes instruits, et, enfin, d'un avocat au parlement, appelé par sa charge à défendre les prévenus contre les entraînements ou les erreurs de la sévérité publique.

En attaquant la torture et en réduisant à l'absurde ses défenseurs entêtés, Beccaria a rendu un grand service à la civilisation et à l'humanité. En est-il de même de sa critique de la peine de mort? C'est ce que l'avenir sera sans doute appelé à décider. Ce n'est pas moins une grande gloire pour lui d'avoir éveillé un tel doute et un si noble scrupule dans la conscience des peuples éclairés. Il est malheureux toutefois que son argumentation ne soit pas à la hauteur de la question.

Selon Beccaria, chacun ne sacrifiant que le moins possible de sa liberté à la chose publique, ne peut pas être supposé avoir donné aux autres hommes le droit de lui ôter la vie. Il y a plus : ce consentement, s'il était possible, serait illégitime, puisque nul n'a le droit de se tuer soi-même, et par conséquent ne peut conférer un droit qu'il n'a pas. C'est là, il faut l'avouer, un argument à la fois subtil et frivole, et, pour le dire en passant, J.-J. Rousseau l'a parfaitement réfuté dans le *Contrat social*, par cette phrase précise et spirituelle : « C'est pour n'être pas la victime d'un assassin, que l'on consent à mourir si on le devient. Dans ce traité, loin de disposer de sa propre vie, on ne songe qu'à la garantir, et il n'est pas

à présumer qu'aucun des contractants préméditc alors de se faire pendre. (1) » Kant développe la même idée avec beaucoup de subtilité et de profondeur. Il lui donne une plus grande précision scientifique ; mais son argumentation, tout excellente qu'elle est, n'a pas plus de force que l'aphorisme de Rousseau (2).

Si la peine de mort n'est la conséquence d'aucun droit, comme Beccaria pense l'avoir démontré, elle ne peut être qu'une guerre de la nation contre un citoyen destructeur de la paix publique. Une guerre n'est juste que lorsqu'elle est nécessaire. Or la peine de mort n'est pas nécessaire ; car l'expérience de tous les siècles prouve qu'elle n'a jamais empêché les hommes déterminés de nuire à la société. Mais c'est là un argument négatif qui n'a aucun poids. Car, comment peut-on prouver que la peine de mort n'a pas empêché des crimes ? Ce n'est qu'une longue expérience contraire qui pourrait donner cette preuve. Or la question est précisément de savoir si l'on peut faire une pareille expérience.

Un autre argument de Beccaria n'est pas meilleur. La peine de mort, dit-il, est un exemple. Or, s'il est important que les hommes aient souvent sous les yeux les effets du pouvoir des lois, il est nécessaire qu'il y ait souvent des criminels punis du dernier supplice. La peine de mort suppose donc des crimes fréquents. Il n'est pas difficile de démêler le sophisme de ce nouvel argument. On peut contester d'abord la majeure. En effet, pour que les exemples frappent l'imagination du peuple, il n'est pas nécessaire qu'ils soient fréquents ; et, au contraire, ils sont d'autant plus frappants qu'ils sont plus rares. Il n'est donc pas nécessaire qu'il y ait souvent des criminels pour que les lois exercent leur effet. Mais de plus, on peut dire encore que ce qui rend nécessaire l'exemple des lois, c'est la fréquence des crimes ; que si les crimes ne sont pas fréquents, ces exemples n'ont pas besoin de l'être. S'il n'y a pas de crimes punis-

(1) *Contr. soc.*, l. II, c. v.
(2) Voy. Kant, *Élém. métaph. du droit.* Trad. de Jules Barni, p. 201.

sables de la peine de mort, il est très vrai que cet exemple ne sera pas donné ; mais il est vrai aussi qu'il n'en sera pas besoin. Ainsi, de ce que la peine de mort est un exemple utile, il n'en faut pas conclure que les crimes doivent être fréquents. Enfin cet argument peut être employé contre toute espèce de châtiment ; il ne vaut donc rien contre tel ou tel châtiment en particulier.

A ces raisons Beccaria en ajoute d'autres également contestables, ou qu'il ne présente pas du moins dans toute leur force. La peine de mort, dit-il, est un mal pour la société par l'exemple d'atrocité qu'elle donne. Il est contradictoire de vouloir détourner les hommes du meurtre en donnant soi-même l'exemple d'un meurtre. On découvre l'horreur naturelle que les hommes ont pour la peine de mort par l'indignation et le mépris que l'on a pour le bourreau, exécuteur innocent de la volonté publique. Enfin, l'exemple de toutes les nations ne prouve rien ; car l'histoire de l'esprit humain n'est que l'histoire de ses erreurs.

Ce qui affaiblit encore la persuasion dans la lecture de cette discussion, c'est que Beccaria, au lieu de se contenter de combattre la peine de mort, prétend la remplacer, et que l'esprit est partagé entre les objections de Beccaria et celles qu'il trouve en lui-même contre la pénalité nouvelle que celui-ci propose. C'est la peine de l'esclavage perpétuel. Son motif, c'est que les impressions durables agissent plus que les impressions violentes, et qu'un homme déterminé craindra moins la mort que la perte absolue de sa liberté. C'est là, sans doute, une raison à considérer. Mais l'esprit n'en est point entièrement satisfait. Car si par esclavage il entend la captivité seule, on peut douter que cette peine soit équivalente en moyenne à la peine de mort ; et s'il entend par là un véritable esclavage, qui met un homme absolument et sans réserve entre les mains d'un autre homme pour le servir comme *un animal de service*, on peut encore se demander si cette peine est plus juste que celle qu'elle doit remplacer.

En exprimant nos doutes sur ce curieux chapitre de Beccaria, nous ne prétendons pas résoudre la question en elle-même, mais indiquer seulement l'insuffisance de l'argumentation de Beccaria.

Un point justement critiqué dans la doctrine de Beccaria, c'est l'interdiction du droit de grâce. On dit qu'*a priori*, il est absurde de donner à la puissance exécutive la faculté de réformer l'œuvre des tribunaux. Mais les objections portent plutôt contre l'abus du droit que contre le droit lui-même. « Un système pénal, dit très bien M. Arthur Desjardins (1), doit reposer à la fois sur l'idée de répression et sur l'idée de correction. S'il en est ainsi, la grâce est un rouage indispensable du système pénitentiaire. Le détenu qui s'est bien conduit mérite qu'on adoucisse sa peine. La perspective de cet amendement inspire le goût du travail. Nous ne concevrions pas que le corps social s'enlevât la faculté d'abréger les peines perpétuelles. » Il est vrai qu'il y a plus de difficultés pour la grâce en matière de peines capitales. Mais il peut arriver accidentellement que la punition dépasse les nécessités de la conservation sociale. Pourquoi renoncer à un moyen de corriger une erreur ?

Il est à remarquer que Beccaria, qui touche avec tant de hardiesse aux institutions de son temps, non seulement aux plus vermoulues et qui tombaient d'elles-mêmes, mais à celles qui paraissent encore nécessaires aux esprits les plus libéraux de notre temps, est très réservé sur la question que l'on traitait alors en France avec la plus grande hardiesse, la question de la tolérance religieuse. Il n'en parle qu'à mots couverts, dans un chapitre très court, sous ce titre insignifiant : *D'une espèce particulière de délits* ; et dans ce chapitre même, il emploie cette méthode équivoque et à double sens, si usitée au XVIIIe siècle, qui consiste à défendre une cause par de mauvais arguments, afin d'insinuer l'opinion contraire. Il s'explique, du reste, suffisamment par ces mots, qui ne pouvaient man-

(1) Loc. cit. p. 520.

quer d'aller à leur adresse : « Les hommes éclairés verront que les circonstances *du lieu* et du siècle où je vis ne m'ont pas permis d'examiner la nature de ce délit. » C'est assez dire qu'il écrivait en Italie, où l'on pouvait écrire contre la peine de mort, mais non contre l'inquisition.

Filangieri. — A côté de Beccaria et parmi ceux qu'inspirèrent incontestablement les écrits de Montesquieu, il faut nommer encore en Italie le célèbre Filangieri, l'écrivain philosophe qui fit entendre, à Naples, la voix de l'esprit nouveau, et que la force de l'opinion du siècle porta jusque dans les conseils du roi de Naples ; ainsi, la philosophie qui, en France, arriva au pouvoir avec Turgot et Malesherbes, s'était élevée, en Italie même, jusqu'à côté du trône. Heureusement pour Filangieri, il n'eut pas à subir l'épreuve des obstacles et des difficultés que la réalité eût offerts sans doute à son inexpérience, et il mourut avec cette belle illusion que la philosophie pouvait tout ce qu'elle désirait.

« Filangieri, dit M. Villemain (1), est une espèce de missionnaire, de législateur philanthrope, saisi de la pensée que les gouvernements sont trop lents, trop timides dans leurs réformes ; que les peuples ont longtemps souffert, que c'est à la civilisation encore plus qu'à la liberté à adoucir, à améliorer leur destinée... Certainement, Filangieri est né de Montesquieu ; si Montesquieu n'avait pas écrit, si ce puissant génie et quelques autres n'avaient pas dénoué la pensée des hommes, Filangieri ne se serait peut-être pas douté de tout cela ; il aurait vécu paisiblement au milieu des plaisirs et des fêtes de Naples ; mais, saisi par la lecture d'un homme de génie, par la hardiesse qui fait le fond de ses pensées, en apparence si réservées, Filangieri entre dans cette carrière ouverte, et y dépasse, non par les vues, mais par les espérances, le grand homme qui l'a précédé ; il fait l'histoire, non pas des lois existantes, mais des lois possibles ; il cherche les principes des

(1) *Hist. de la littérat. française au* XVIII[e] *siècle*, t. III, leç. XXIII et XXXIII.

choses; il ne respire que réformes, changements, améliorations, vérité, justice; mais il avait trente ans, il est mort à trente-six ans, à l'époque où le talent est à peine assuré. Il faut reconnaître en lui un esprit facile et brillant, des études profondes et variées. Cette science du droit romain, que les Italiens possèdent particulièrement, est portée chez lui à un très haut degré. Son esprit rapide a saisi toutes les législations de l'Europe... C'est un savant homme et en même temps un esprit plein de candeur, de vivacité et de grâce. La lecture de son livre est intéressante, amusante, instructive. On est involontairement séduit par l'utopie perpétuelle de cette jeune âme, qui, du milieu de la ville de Naples, rêve ainsi une liberté, une justice, une force dans les droits des nations, une incorruptibilité dans les hommes vraiment admirable : Ce sont les *Mille et une nuits* de la politique. »

Parmi les illusions de Filangieri, la plus grande est de se persuader qu'il a refait l'ouvrage de Montesquieu. L'influence de ce grand homme sur son esprit a été telle, qu'il est sans cesse occupé de la dissimuler, de faire remarquer sa propre originalité et de signaler les différences qui les séparent. Le reproche qu'il lui fait est le même que celui de Rousseau dans l'*Émile* (1) : c'est « d'avoir raisonné sur les choses telles qu'elles sont ou qu'elles ont été, sans examiner comment elles auraient dû être (2) ». Dans un autre endroit il dit encore : « Le but que je me propose est tout différent de celui de cet auteur. Montesquieu cherche l'esprit des lois, et moi j'en cherche les règles ; il s'occupe à montrer la raison de ce qu'on a fait, et moi je tâche de déduire les règles de ce que l'on doit faire. Mes principes mêmes seront le plus souvent différents des siens (3). » Mais quand il arrive à expliquer les lois qui dérivent de la nature des gouvernements, il suit pas à pas Montesquieu (un seul point excepté, sur lequel nous revien-

(1) *Émile*, l. V.
(2) Filangieri, *Science de la législation* (1780-1785), Introduction.
(3) *Ibid.* Plan raisonné de l'ouvrage.

drons). Aussi, croit-il devoir ajouter ces mots : « La vérité m'oblige ici de suivre quelques-uns des principes adoptés par Montesquieu, et établis avant lui par beaucoup d'autres politiques (1). »

Serait-ce que Rousseau a eu plus d'influence que Montesquieu sur l'esprit de Filangieri, ce qu'on pourrait conjecturer d'après l'esprit romanesque et enthousiaste de ce dernier ? Non, sans doute. Filangieri ne cite jamais Rousseau : une seule fois, il fait allusion à ses doctrines sur la vie sauvage, et l'appelle un sophiste misanthrope (2). Cependant, dans ce chapitre même, qui est le premier de son livre, il n'est pas aussi indépendant de Rousseau qu'il aspire à l'être. Il rejette, il est vrai, l'hypothèse de l'état sauvage ; mais il admet une sorte d'état de nature, où l'on ne connaissait « d'autre inégalité que celle qui naît de la force du corps, d'autre loi que celle de la nature, d'autre lien que celui de l'amitié, des besoins et de la famille... *Malheureusement pour l'espèce humaine*, dit-il, il était impossible qu'une pareille société durât longtemps. » Ce regret de la société barbare et primitive ressemble bien aux regrets de Rousseau, et en vient tout droit. C'est encore à lui que Filangieri emprunte l'idée qu'il se fait de l'origine de l'état civil. « Il fallait, dit-il, de toutes ces forces particulières composer une force publique, qui fût supérieure à chacune d'elles. Il fallait donner l'être à une personne morale, dont la volonté représentât toutes les volontés. » C'est la théorie du *Contrat social*. Cependant, à part ce premier chapitre, où se montre clairement l'influence de J.-J. Rousseau, on peut dire qu'elle a peu de place dans le reste du livre, et que celle de Montesquieu est prédominante.

La vérité est donc que la *Science de la législation* est née de l'*Esprit des lois*, que c'est apres avoir trouvé dans Montesquieu le sujet débrouillé, divisé, distribué, les rapports innombrables des lois démêlés, les principes multiples et

(1) Filangieri, l. I, c. x, note.
(2) *Ibid.*, l. I, c. i.

infinis des législations positives mis en lumière, que Filangieri eut l'idée, fort simple d'ailleurs, et qui a dû frapper beaucoup d'esprits, de reprendre le même sujet et le même travail, en expliquant non plus ce qui a été, mais ce qui devait être : dessein très grand sans contredit, mais à la condition d'être exécuté ; car le concevoir n'est pas au-dessus de la portée d'un esprit médiocre. Mais, pour l'exécuter, il faudrait un double génie, celui qui comprend les faits et celui qui s'élève au principe, le génie de l'idéal et celui du réel, le génie d'Aristote et celui de Platon. Il n'est pas besoin de dire que Filangieri ne répond pas tout à fait à ces conditions.

A la vérité, il essaye de partir de quelques principes philosophiques ; mais ces principes n'ont aucune nouveauté, ni aucune force. Il croit avoir trouvé un principe fécond, en établissant que la société a pour origine le besoin de la *conservation* et de la *tranquillité* (1). Rien de plus vrai sans aucun doute ; mais si Montesquieu n'a point posé de tels principes, ce n'est point pour les avoir ignorés ; c'est pour les avoir dédaignés. Le principe de la conservation est neuf et important quand on l'entend comme Hobbes dans un sens précis et qu'on en tire un système original. Mais tel que l'entend Filangieri, il n'a aucune fécondité. « La conservation, dit-il, a pour objet l'existence, et la tranquillité a pour objet la sûreté. L'existence suppose des moyens, et la tranquillité suppose la confiance (2). » Ces principes sont évidents. Mais quelles conséquences en tirer ? C'est ce qu'on ne voit pas dans Filangieri.

J'en dirai autant de la distinction entre la *bonté absolue* et la *bonté relative* des lois (3). Cette distinction est très juste. Mais l'auteur en tire bien peu d'applications nouvelles, et il insiste beaucoup plus sur la bonté relative des lois que sur leur bonté absolue : ce qui était revenir au livre de Montesquieu.

(1) Voy. *Plan raisonné*, l. I, c. I.
(2) *Ibid.*, l. I, c. II.
(3) *Ibid.*, l. I, c. III et IV.

J'indiquerai encore, comme preuve du peu d'originalité de l'auteur et en même temps de sa prétention à se distinguer de son véritable maître, sa théorie des climats (1). Il critique beaucoup la théorie de Montesquieu, et raille même ses expériences sur la langue d'un mouton. Il lui reproche avec raison, après Hume et Helvétius, d'avoir expliqué par le climat des faits qui sont les résultats de beaucoup d'autres causes. Mais quand il s'agit d'exposer ses propres idées, il ne paraît guère s'éloigner de Montesquieu. En effet, ses deux principes sont : 1° que le climat peut influer sur le physique et le moral des hommes, comme cause concurrente, mais non comme cause absolue ; 2° que, quelle que soit la force de cette influence, le législateur doit en affaiblir les effets, lorsqu'ils sont nuisibles, et en profiter lorsqu'ils sont utiles. Or, de ces deux principes, le premier n'a rien de contraire à la doctrine de Montesquieu, qui n'a jamais dit que le climat fût la cause unique et exclusive des caractères et des actions des peuples. Au contraire, il ne commence à parler des climats que dans le livre XIV ; or, si c'était là le principe unique de sa théorie, il semble que c'est par là qu'il eût commencé. En outre, il considère bien d'autres objets que le climat, par exemple le gouvernement, la religion, le commerce , etc. ; le climat n'est donc pas pour lui la seule influence qui agisse sur les peuples, et par conséquent sur leurs lois. Quant au second principe de Filangieri, il est si loin d'être opposé aux idées de Montesquieu, qu'il lui est précisément emprunté. Car le chapitre VI du livre XIV de l'*Esprit des lois* est ainsi conçu : « Que les mauvais législateurs sont ceux qui ont favorisé les vices du climat, et les bons ceux qui s'y sont opposés. » N'est-ce pas là le principe même de Filangieri ?

Je signalerai encore la théorie du principe des gouvernements (2), comme une de celles où Filangieri montre à la fois et la prétention d'être original et très peu d'originalité. C'est

(1) Voy. *Plan raisonné*, l. I, c. XIV.
(2) *Ibid.*, c. XII.

d'abord évidemment Montesquieu qui a inspiré à Filangieri cette recherche ; car c'est à lui qu'il appartient d'avoir posé cette question. Les publicistes avaient bien cherché quel est le principe de l'État en général, mais non pas quel est le ressort particulier de chaque espèce de gouvernement. On connaît la théorie de Montesquieu : elle est peut-être plus spécieuse que solide ; mais elle est très ingénieuse, et elle lui fournit des considérations très variées et très profondes ; et n'eût-elle que la valeur d'une hypothèse, elle a le mérite de relier et de classer un très grand nombre de faits. Filangieri croit améliorer cette théorie en substituant un seul principe aux trois principes imaginés par Montesquieu : c'est *l'amour du pouvoir*. Seulement, quand il s'agit d'expliquer ce principe, Filangieri se contente de prouver qu'il se rencontre dans tous les gouvernements, mais non pas qu'il est le principe de chacun d'eux, ni comment il anime et fait vivre des gouvernements si différents.

Le seul point où Filangieri me paraisse avoir des idées un peu plus fortes et plus précises, sinon tout à fait justes, c'est dans l'examen de la constitution d'Angleterre (1). Ici encore, le désir d'être original l'a conduit à adopter une autre manière de voir que Montesquieu. On peut même trouver un peu d'outrecuidance dans ces paroles : « Ce gouvernement a obtenu les éloges de plusieurs politiques de ce siècle, et surtout de Montesquieu. Mais aucun d'eux ne paraît l'avoir analysé avec cette précision qui seule peut en assurer la sagesse. » C'est avec ce dédain que Filangieri parle de cet admirable chapitre de l'*Esprit des lois*, sans lequel il lui eût été bien difficile d'écrire le sien.

Filangieri ne se donne pas pour un admirateur de la constitution d'Angleterre ; il en parle au contraire avec une sorte de mépris et de pitié. Il lui trouve un défaut grave et capital, que Montesquieu n'avait pas aperçu : c'est de couvrir le

(1) *Plan raisonné*, c. XI.

despotisme. Cette accusation paraît étrange. Cependant, parmi les critiques que Filangieri dirige contre cette forme de gouvernement, il en est qui ne sont pas sans portée, et qui méritent l'examen.

Ce gouvernement composé de trois éléments principaux, le roi, les nobles et le peuple, offre trois vices inhérents à sa constitution : 1° l'indépendance du pouvoir exécutif, par rapport au pouvoir législatif ; 2° la secrète et dangereuse influence du prince dans le parlement ; 3° l'instabilité de la constitution.

1° Dans un tel gouvernement, le magistrat chargé de l'exécution réunit dans ses mains toutes les forces de la nation. Au contraire, le vrai souverain ne peut que faire des lois et les promulguer, sans aucun autre moyen d'action. Que fera-t-il si le pouvoir exécutif manque à son devoir ? Le pouvoir exécutif ou le roi étant lui-même partie du parlement, si l'on suppose que le roi doit être réprimé, il ne peut l'être que par le concours des trois pouvoirs, c'est-à-dire par son propre concours. Il faudrait qu'il signât lui-même le décret de sa condamnation. Aussi, vu l'impossibilité où l'on est de punir le roi dans une telle constitution, a-t-on déclaré que le roi était inviolable et infaillible. Mais cette déclaration ne suffit pas pour empêcher que le roi ne fasse des actions tyranniques, s'il le veut ; aussi les publicistes sont-ils forcés de déclarer que, dans une telle hypothèse, le seul remède est l'insurrection (1).

Cette objection est spécieuse ; nul doute que, dans un pays qui ne voudrait pas très énergiquement être libre, une royauté armée de toutes les forces de l'exécution ne puisse, au moins un certain temps, établir le despotisme ; mais un tel dessein ne pourrait s'accomplir qu'en violant la constitution ; et la constitution une fois violée, le peuple deviendrait nécessaire-

(1) C'est en effet la solution de Locke. Voy. plus haut, liv. IV, ch. II, p. 217. Elle est combattue par Blackstone, *Comm. sur les lois anglaises*, l. I, c. II.

ment juge. Que si un tel remède est lui-même un grand mal, ce qui n'est pas douteux, on demande s'il y a une forme de gouvernement politique, quelle qu'elle soit, qui puisse empêcher le pouvoir armé de la force de se perpétuer ou de s'étendre au delà des limites fixées par la constitution du pays? Il faut toujours, plus ou moins, s'en rapporter au pouvoir lui-même. Cela posé, la constitution qui sépare le pouvoir exécutif et le pouvoir délibératif, qui les oppose l'un à l'autre en leur donnant pour juge suprême l'opinion publique, est encore celle qui offre le plus de garanties contre l'usurpation. Filangieri oublie d'ailleurs un point essentiel et fondamental de la constitution anglaise, à savoir la responsabilité des ministres.

Le second reproche qu'adresse Filangieri à la constitution anglaise, c'est l'influence du prince dans le Parlement. En effet, le roi est le distributeur de toutes les charges civiles et militaires, le seul administrateur des revenus publics. Il possède tous les moyens d'acheter la pluralité des suffrages, et de faire du congrès l'organe de sa volonté. Il peut donc anéantir la liberté du peuple, sans que la constitution soit altérée en apparence. Il se servira du bras du congrès, restant lui-même irresponsable, et enchaînera la nation, sans courir aucun danger. Henri VIII et Élisabeth ont prouvé en Angleterre ce qu'on pouvait faire d'un parlement servile. Si Jacques II les eût imités, au lieu de lutter directement contre le parlement, il n'eût pas perdu sa couronne. En un mot, il n'y a pas de despotisme plus terrible que celui qui se cache sous le voile de la liberté.

Cette seconde critique touche sans doute à l'un des vices les plus graves d'un gouvernement mixte : ce vice, c'est la possibilité de la corruption. Que le pouvoir exécutif puisse en effet, dans cette sorte de gouvernement, si le parlement s'y prête, le gagner par la faveur, c'est ce qu'on ne peut nier : que les membres du parlement eux-mêmes puissent corrompre les électeurs, c'est ce qui n'est pas non plus impossible. Mais il

faut bien admettre aussi que, dans cette forme de gouvernement, il y aura un esprit public, qui empêchera ou qui du moins restreindra l'empire de la corruption. En effet, une telle constitution n'a pu naître que d'un vigoureux esprit public, qui voulait mettre les entraves au despotisme; cet esprit qui a donné naissance au gouvernement doit le maintenir. S'il venait à disparaître, le prince n'aurait pas même besoin de corrompre, et le despotisme s'établirait de lui-même. Il n'y a pas de gouvernement, quel qu'il soit, qui puisse se dispenser de reposer sur une force morale; et c'est la gloire de Montesquieu d'avoir montré que la force de la monarchie n'est pas dans les armes des monarques, mais dans l'honneur des sujets, et que la force des républicains n'est pas dans la masse du peuple, mais dans sa vertu. Il en est de même du gouvernement mixte. Aucune balance constitutionnelle, aucune précaution légale ne préviendra la corruption, si elle est dans le cœur des citoyens; et si elle n'y est pas, aucune puissance ne l'y fera naître, si ce n'est dans un très long temps. Aucun gouvernement d'ailleurs n'est à l'abri de la corruption. Le monarque vend ses faveurs, et les démocraties vendent leurs suffrages.

Si vous faites abstraction d'ailleurs de cet esprit public, de cette force morale qui seule peut réserver efficament la liberté, il y a, dans la forme seule du gouvernement, des garanties qui la protègent. Ainsi, les lords et les nobles ne serviront d'instruments au pouvoir que jusqu'au moment où il toucherait à leurs prérogatives. Ils ont autant d'intérêt à l'indépendance qu'à la servilité. Or la conservation de leurs prérogatives est attachée à la conservation des libertés publiques. Dans l'Assemblée du peuple, d'ailleurs, il y aura toujours des mécontents qui feront contre-poids aux ambitieux. « Tous ceux qui obtiendraient quelque chose de la puissance exécutive, dit Montesquieu, seraient portés à se tourner de son côté, et elle pourrait être attaquée par tous ceux qui n'en obtiendraient rien. » Enfin, l'opinion, exprimée par la presse, est encore un

puissant obstacle à l'établissement d'un gouvernement arbitraire.

Enfin le troisième vice du gouvernement mixte, suivant Filangieri, c'est l'instabilité de la constitution. Dans tous les autres gouvernements, il est rare que l'on change la constitution parce que personne n'y a intérêt. Mais dans un gouvernement mixte, où les corps sont démesurément avides d'accroître à l'envi la portion de pouvoir qui leur est confiée, la constitution doit être toujours mobile. Filangieri essaye de prouver sa thèse par l'histoire de l'Angleterre.

Cette troisième objection est la plus faible. Sans doute le gouvernement mixte, comme tous les gouvernements possibles, est sujet au changement, mais il ne l'est pas plus que d'autres, et il l'est beaucoup moins que la démocratie. La constitution, bien loin de se prêter à la mobilité, serait plutôt trop favorable au repos et à la stagnation si le mouvement de l'esprit public n'était pas là pour animer le tout. Comment la constitution serait-elle facilement altérée, puisqu'il faut le concours des trois pouvoirs pour faire une seule loi? La royauté veut-elle augmenter son pouvoir, les lords et les communes s'y opposeront; de même pour les lords, de même pour les communes; chacun de ces pouvoirs s'opposera à l'extension des autres : chacun d'eux restera donc dans sa limite, et par conséquent la constitution ne sera pas changée. Quant aux changements qui pourraient être faits en commun, ils doivent être nécessairement rares; et d'ailleurs, cette unanimité ne prouverait-elle pas un grand intérêt public?

On voit qu'aucune des objections de Filangieri contre le gouvernement mixte n'est tout à fait décisive, qu'il n'y en a pas une qui ne vaille contre toute forme de gouvernement, enfin qu'il ne paraît pas avoir compris la portée du principe de la séparation des pouvoirs, si profondément démêlée par Montesquieu. Quant aux remèdes proposés par Filangieri, ils méritent à peine l'examen et témoignent d'une grande inexpérience politique. J'emprunte encore ici les paroles ingénieuses

et brillantes de Villemain : « Cherchant un contre-poids à l'influence exagérée de la couronne, il blâme l'institution de la pairie, et ne trouve qu'un moyen bien étrange d'en prévenir l'abus ; le voici : c'est que la Chambre des députés puisse chasser qui bon lui semble de la Chambre des pairs, et que cette exclusion rende à jamais celui qui l'aura méritée indigne de servir l'État, et même de posséder aucune des charges qu'il pourrait obtenir du prince. D'une autre part, Filangieri, toujours dans l'intention de prévenir une influence corruptrice, veut que la Chambre des députés décerne elle-même des récompenses et des honneurs, qu'elle puisse donner, par exemple, le droit de devenir membre perpétuel du parlement. Ainsi, voilà une Chambre des députés qui aurait le droit d'exclure qui elle veut de la Chambre des pairs, et de mettre qui elle veut dans la Chambre des députés. »

Quant à l'inconvénient de l'instabilité, Filangieri le corrige d'une manière aussi peu sensée : « Il veut qu'on ne puisse faire aucune modification aux lois fondamentales sans le vote unanime de tous ceux qui composent les pouvoirs de la société. Il tombe, comme vous voyez, dans le *liberum veto* des Polonais ; c'est-à-dire que, pour corriger la plus admirable constitution des peuples civilisés, il nous propose de mettre à la place la loi qui a détruit ce généreux royaume de Pologne, et qui lui a donné la conquête après plusieurs siècles d'anarchie (1). »

L'ABBÉ GALIANI. — Beccaria et Filangieri représentent en Italie l'esprit généreux du XVIII[e] siècle dans son optimisme candide et confiant. Un autre personnage, connu plutôt comme économiste que comme publiciste, et qui appartient à la France autant qu'à l'Italie, représente une note discordante : celle de la critique et celle du scepticisme : c'est l'abbé Galiani, l'ami du baron Holbach et de Diderot, que nous aurions pu aussi bien citer parmi les encyclopédistes, mais qui passa en Italie la der-

(1) *Tableau de la littérat. au* XVIII[e] *siècle*, t. III, leç. XXXIII.

nière partie de sa vie. Il est, à l'égard des publicistes italiens à peu près ce qu'est Grimm à l'égard des philosophes français : C'est le partisan de la politique positive, plus machiavélique que sentimentale ; en économie politique fort ennemi du *laisser-faire* et du *laisser-passer*. Son seul écrit est son livre intitulé : *Dialogue sur les blés*. Il eut un grand succès et fut vivement combattu par l'abbé Morellet. Nous n'avons pas à nous en occuper comme sortant des limites de notre sujet. Disons seulement qu'il était très opposé à la liberté illimitée des économistes. Il la rendait responsable des affreux malheurs qui avaient signalé le mariage de Louis XVI : « J'en accuse, disait-il, les économistes. Ils ont tant prêché la liberté et la propriété; ils ont tant frondé la police, l'ordre, les règlements ; ils ont tant dit que la nature laissée à elle-même était si belle, marchait si bien, se mettait en équilibre, etc., qu'enfin tout le monde sentant qu'on a la propriété du pavé et la liberté de marcher, a voulu en profiter (1). » L'abbé Galiani avait écrit un *Traité du droit de la nature et des gens* tiré tout entier de Hobbes. Il est resté inédit. Ses idées politiques ne nous sont donc connues que par sa *Correspondance* publiée pour la première fois en 1816, et récemment d'une manière beaucoup plus complète (2). Quoique ce fussent là des confidences intimes, non publiées à leur époque, elles n'en méritent pas moins d'être connues, l'abbé Galiani étant un des hommes qui ont eu le plus d'influence au XIX[e] siècle par la conversation et même par la correspondance.

Son principe est celui de l'utilité et de la force : « La nature dit-il (9 fév. 1771), donne à l'homme la *force*, la *liberté*, la possession, que les latins appellent *occupation*. La société, c'est-à-dire les lois, donne le *droit*. *Droit* est un équilibre des utilités. Le droit est un résultat des forces; et les lois sont une preuve de la vieillesse du monde, parce qu'il en a fallu passer par une suite de siècles de forces, et l'essai de toutes ces

(1) *Lettre à Mad. d'Epinay*, 23 juin 1770.
(2) 1881, 2 vol. in-8°.

forces a donné les lois. » Il expose les mêmes idées d'une manière plus brutale, en disant ailleurs (12 déc. 1772) : « J'entreprends d'étudier le droit de la nature dans les œuvres de M. de Buffon et d'après les bêtes... La ressemblance de l'homme au chien fait mon traité du droit de la paix et de la guerre ; la ressemblance de l'homme au taureau établit mon principe du droit démocratique. » Mais voici qui est plus fort encore et à cent lieues de l'esprit philanthropique du XVIIIe siècle : « En politique, je n'admets que le machiavélisme pur, sans mélange, cru, vert, dans toute sa force, dans toute son âpreté. Il (Raynal) s'étonne que nous fassions la traite des nègres en Amérique ; et pourquoi ne s'étonne-t-il pas que nous fassions la traite des mulets de la Guyenne en Espagne ? Y a-t-il rien de si horrible que de châtrer les taureaux, de couper la queue aux chevaux ? » (3 sept. 72.) C'est à propos de l'abbé Raynal qu'a lieu cette boutade. Il ne se fait pas même d'illusion sur le progrès des lumières ; et les espérances de ses amis les philosophes ne lui paraissent qu'amplifications d'école et déclamations de rhétorique. Il critique à ce point de vue le *Système social* du baron d'Holbach et la *Félicité publique* du marquis de Chastellux. (22 janv. 73.) « Ils sont persuadés, dit-il, qu'il ne manque aux hommes que d'être éclairés pour être parfaitement heureux... Sans doute, on fait très bien de prêcher aux hommes de se défaire de leurs préjugés et de leurs erreurs ; mais de croire que les hommes éclairés en deviendront meilleurs et plus parfaits, c'est une belle chimère. » Sa politique comme celle de Grimm est tout empirique, opposée aux systèmes abstraits et aux conceptions idéales qu'affectionnaient les philosophes de son siècle. « Ils ne commenceront jamais par le commencement : c'est d'examiner l'homme dans la nature... J'appelle nature le résultat de tout ce qui constitue le caractère national, sur lequel influent le local, le climat, etc... Quand on parle des avantages d'un gouvernement, il faut avoir telle ou telle nation en vue : car prétendre forger le gouvernement le plus parfait pour les hommes en général,

c'est parler en l'air. » Il combat aussi avec beaucoup de perspicacité l'utopie du législateur que les philosophes se représentaient à l'image du grand législateur antique : « Lycurgue et Solon, disait-il (6 nov. 73), ne ressemblent qu'à saint François et à saint Ignace ; ils n'ont rien de commun avec Mazarin, Colbert et Richelieu... Toute la politique se réduit à voir juste. » Il n'admet même pas la grande politique, qui cherche l'élévation et la puissance de l'État ; et il réduit tout au bien-être, en vrai Napolitain du XVIIIe siècle : « Rejetez loin de vous (6 nov. 73) ces grands mots vides de sens, de la force des empires, de leur chute et de leur élévation. N'aimez pas les montres d'imaginations et les êtres moraux. Vous et vos enfants, voilà tout ; le reste est rêverie. » Tout cela est sans doute d'un esprit vif et hardi, mais après tout, assez plat et assez grossier. Mais cette note discordante, au milieu de l'enthousiasme du XVIIIe siècle, est de quelque intérêt. Ces paroles dures et sèches nous font un effet tout différent de celui que le spirituel abbé aurait attendu. Elles nous font aimer Diderot et Rousseau. A quel degré de bassesse ne descendrait pas bientôt l'humanité, si de telles pensées étaient universelles ! Néanmoins toute pensée a sa valeur, et celles-ci sont au moins intéressantes à titre d'avertissements contre les excès de la chimère et de l'utopie. En résumé, Galiani n'est qu'un atome dans son temps et dans son pays ; et l'Italie du XVIIIe siècle n'en sera pas moins l'Italie de Beccaria et de Vico.

§ 2. — L'Écosse.

La philosophie morale de Hobbes avait rencontré dans son pays même les adversaires les plus redoutables. C'est à lui que l'on doit cette suite de grands moralistes qui en Angleterre et en Écosse, au XVIIe et au XVIIIe siècle, ont composé en faveur des idées morales de si judicieux et de si estimables écrits. Les conséquences fâcheuses de la philosophie de Hobbes avaient porté leurs fruits. Les maximes immorales et despotiques régnaient ouvertement sous la restauration qui les

avait maladroitement favorisées. Locke qui opposa à Hobbes une politique si saine et si libérale, n'avait pas répudié sa morale ; et après lui d'autres libres-penseurs (Maudeville (1) par exemple) avaient porté aux dernières extrémités les conséquences de la philosophie matérialiste.

De toutes parts s'élevèrent des protestations contre cette philosophie, en Angleterre d'abord et ensuite en Ecosse où s'institua une école nouvelle, digne de la plus grande estime. En Angleterre, l'université de Cambridge composée d'hommes du plus haut mérite, parmi lesquels on remarque le philosophe et théologien Cudworth, tenait le milieu entre l'esprit de la scolastique et celui de la philosophie nouvelle. En philosophie elle se rattachait en général à Platon ; en politique elle inclinait vers un libéralisme modéré ; en théologie elle était suspecte de *latitudinarisme*, c'est-à-dire de tolérance et de libre examen, et s'éloignait autant du fanatisme indépendant que de la superstition et de l'orthodoxie intolérante ; elle adoptait pour devise, celle de l'évêque Gilbe-Burnet, *Liberty and moderation* (2). Cudworth écrivait contre Hobbes son traité *De immutalibus justi et honesti notionibus*, dont le titre indique le sujet. Un autre élève de l'université de Cambridge, Cumberland, écrivait également contre Hobbes son *De lege naturali*. Il ne se rattachait pas comme Cudworth à la philosophie de Platon et tirait d'une source plus humble les principes de la morale, c'est-à-dire des impulsions naturelles du cœur humain (*propulsiones practicæ*), mais il défendait néanmoins le principe d'une morale naturelle. Enfin, Clarke soutenait les mêmes principes, en s'appuyant sur une autre théorie et en ramenant les vérités morales à des relations primitives et à des convenances nécessaires (3).

Shaftesbury. — On peut encore signaler en Angleterre un

(1) Dans la *Fable des abeilles* (1723), où il soutenait que les vices sont plus utiles à la société que les vertus.

(2) Gilbert Burnet, *Histoire de mon temps*.

(3) Clarke, *De la religion naturelle*, ch. III. (Voir le *Cours de droit naturel* de Jouffroy, 21e leçon).

autre adversaire de Hobbes, qui est en même temps un des ancêtres et des précurseurs des moralistes écossais. C'est Shaftesbury, le célèbre auteur du livre sur les *Idées de mérite et de vertu*. Shaftesbury n'est pas un philosophe de profession, un docteur, un homme d'université comme Cudworth et Cumberland, c'est un homme d'État, de la cour et du monde. Il écrit sur la morale avec cette ignorance des formes didactiques, cette aisance, cette simplicité de bon sens qui distinguent le langage des hommes mêlés à la vie réelle et initiés au commerce des choses. Shaftesbury fonde sa morale, comme Cumberland, sur les affections naturelles, et montre que certaines de ces affections portent avec elles un caractère de noblesse et de dignité qui les fait approuver, d'autres qui sont évidemment basses et méprisables. Ces caractères ne sont pas seulement relatifs à notre manière de sentir : ils ont quelque chose de réel dans le fond même ; la vertu est belle par elle-même, désirable par elle-même. Mais de plus nous sommes portés à la cultiver par un attrait naturel : car la pratique de la vertu, c'est-à-dire la satisfaction des instincts nobles de l'homme, procure à l'homme les plus vifs plaisirs. Il faut donc, selon Shaftesbury, établir un certain ordre et faire un certain choix entre nos passions. Cette *économie* de nos affections, comme il l'appelle, est la vertu.

Après Shaftesbury, la philosophie morale passe d'Angleterre en Ecosse. Hutcheson, Adam Smith, Ferguson, Hume même (qui en morale ne s'éloigne pas beaucoup des philosophes précédents) ont illustré l'école écossaise. Mais les principaux maîtres de cette école (sauf David Hume), ayant été l'objet des études les plus complètes (1), nous ne ferons que rappeler les traits principaux de leurs doctrines morales, en insistant plus particulièrement sur leurs idées politiques, deux d'entre eux au moins, Hume et Ferguson, ayant été des publicistes distingués. Quant à Ad. Smith, il est leur maître à tous, comme fondateur de l'économie politique ; mais comme cette science

(1) Voir V. Cousin, *Philosophie écossaise*, et Th. Jouffroy, *Cours de droit naturel*.

est en dehors de notre plan, nous n'y toucherons que par les points les plus généraux.

HUTCHESON. — Hutcheson passe pour le fondateur de la philosophie écossaise. Il a pour caractère original d'avoir appliqué à la morale la méthode psychologique. Il cherche dans la conscience et le principe de nos jugements moraux et le principe de nos actions morales. L'un est le *sens moral*, l'autre est la *bienveillance*. Nous distinguons, dit-il, instinctivement entre le bien naturel et le bien moral, et nous avons un sens différent pour l'un et pour l'autre. Le bien naturel dérive des plaisirs que nous apportent les perceptions sensibles ; il est aussi l'objet des sens extérieurs. Le bien moral est indépendant des sens et des plaisirs qu'ils peuvent nous procurer ; si le bien moral était la même chose que le bien naturel, nous aurions la même affection pour un champ fertile que pour un ami généreux. Les hommes qui possèdent les biens naturels ou les objets qui les procurent n'excitent en nous que l'opinion du bonheur ou de l'utilité ; mais les actions ou les hommes en qui nous reconnaissons quelque bonté morale déterminent nécessairement notre approbation. Nous avons donc deux sortes de perceptions ; et comme les premières dérivent de ce qu'on appelle les sens externes, Hutcheson conclut par analogie que les autres ont leur source dans un autre sens qu'il appelle *sens moral* (1). Il impute à ce sens des attributions diverses et élevées ; il se compose non seulement du plaisir moral, mais de l'avertissement que ces actions sont bonnes, et de l'approbation de celui qui les a faites (2). Le sens moral fait donc fonction de jugement comme les sens externes, il implique à la fois une sensation et une perception.

Quel est maintenant le principe objectif des actions bonnes? Qu'est-ce que la vertu ? Le sens moral va nous le dire. Quelles sont les actions que le sens moral approuve ? Ce sont celles qui sont inspirées par la bienveillance, soit par la

(1) Hutcheson, *Recherches*, introd. et sect. I.
(2) *Système de phil. mor.*, c. IX, l. 6.

bienveillance universelle, soit par la bienveillance particulière (1). La vertu ne consiste que dans les affections. L'objet du sens moral n'est pas l'action elle-même, mais la disposition qui la produit (2). Une même action peut être déterminée par des dispositions contraires, soit par bienfaisance, soit par orgueil, et être ainsi jugée d'une manière tout opposée par le sentiment moral. Il est, à la vérité, des affections qui ne paraissent pas se réduire à la bienveillance et que nous approuvons cependant comme bonnes et morales, et cela immédiatement, et sans savoir quel rapport elles peuvent avoir avec la bienveillance. Ce sont par exemple le courage, la franchise, la tempérance : « Mais, dit l'auteur, elles sont entièrement incompatibles avec la sensualité et l'amour-propre. » De plus, il croit pouvoir les ramener directement à son principe favori : « que l'on demande à l'hermite le plus sobre si la tempérance est bonne par elle-même, il conviendra qu'elle n'est pas meilleure que la gourmandise, si elle ne nous rend pas plus propres au service du genre humain. — Le courage ne serait qu'une vertu d'insensé s'il ne servait à défendre l'innocence (3). » Hutcheson n'hésitait pas à faire reposer la vertu sur l'instinct, et combattait ceux qui lui donnent pour principe la raison, « comme si la connaissance d'une proposition vraie pouvait jamais nous mettre en action ». Mais cette défense de l'instinct et du sentiment contre la raison a été poussée plus loin par D. Hume, et nous la retrouverons plus loin.

La politique d'Hutcheson. — En politique Hutcheson manque d'originalité ; il reproduit, sans y ajouter, les idées de Locke ; mais ce qui est intéressant ici, c'est de voir ces idées tellement répandues, et devenir si familières qu'elles avaient pénétré dans l'enseignement, et qu'on les retrouve jusque dans les manuels d'université (4). Rien de plus curieux que

(1) Hutcheson, *Système de philosophie morale*, c, IV. 7.
(2) L. III, ch. I, § 1.
(3) *Recherches* et 2e part. sect. II, I.
(4) Voir *Philosophiæ moralis institutio compendiaria*, liv. III, Glascow, 1742.

de voir des doctrines, qui allaient bientôt prendre en France une apparence si formidable, résumées pour des écoliers d'école en propositions évidentes et devenues avec le temps entièrement innocentes. Voici par exemple, sur l'origine des sociétés civiles, la doctrine du contrat social : « Après avoir vu les inconvénients (de l'état de nature) il est vraisemblable que les prudents et les sages découvrirent ce remède, à savoir qu'un grand nombre d'hommes fissent un pacte entre eux (*paciscantur*), pour former une société dans l'intérêt de tous et de chacun, devant être dirigée par le conseil des prudents, société où peu à peu, par les avantages évidents, ils attirent les autres hommes (c. IV). » « Trois éléments ont concouru à la formation du pouvoir civil : 1° un pacte par lequel tous les hommes conviennent de se réunir en un seul peuple, gouverné par un conseil commun ; 2° un décret du peuple constituant la forme du gouvernement et désignant ses chefs ; 3° un pacte entre les chefs et le peuple engageant le peuple à l'obéissance, et les chefs au dévouement envers les sujets. Sans doute, il n'est pas problable que dans les premières sociétés, un tel pacte ait été exprimé explicitement ; mais dans toutes, il a dû exister d'une manière implicite (c. V). »

Nous voyons par ces textes combien il est erroné de dire que c'est l'idéologie française qui a inventé ces doctrines abstraites de contrat social, de souveraineté du peuple, d'élection primitive de chefs par les peuples ; tandis que les Anglais auraient appuyé leur politique sur des bases beaucoup plus positives, sur les traditions, les chartes, les coutumes locales. Hutcheson, pas plus que Locke, n'invoque rien de semblable: et vingt ans avant J.-J. Rousseau, il enseigne le pacte primitif des hommes entre eux et des sujets avec leur gouvernement.

Contre les doctrines libérales, on invoquait au contraire l'expérience, l'exemple du passé, le souvenir des vieilles mœurs. Hutcheson ne se laisse pas troubler par ces belles

séductions du régime patriarcal : « Ce ne sont pas les choses les plus anciennes, dit-il, qui sont les meilleures ; autrement il faudrait revenir aux peaux, aux cavernes et aux glands (ch. VI). » Les beautés du droit divin le laissent également insensible : « Ce que l'on dit du droit divin, des rois et de leur sainteté inviolable, ne sont que purs rêves de flatteurs. Le droit divin est tout ce qui est sanctionné par la loi de Dieu et de la nature. Les droits du peuple sont aussi divins que ceux de leurs chefs. Bien plus, les droits des rois n'ayant été établis que pour la protection des droits des peuples, ce sont ceux-ci qui sont plus imposants et plus sacrés. » Il admet sans hésiter, et enseigne nettement le droit d'insurrection. « Il est permis au peuple de défendre ses droits par la force contre ses chefs, quels qu'ils soient... Même les esclaves ont le droit de se défendre par la force contre les injustices et les cruautés de leurs maîtres. » Reste à savoir à qui il appartient, en cas de violation des droits du peuple, de porter un jugement sur les rois. Hutcheson répond : « Si on dit que le peuple n'est pas juge dans sa propre cause, à plus forte raison en est-il ainsi des souverains. Il faut donc, autant que possible, avoir recours à des arbitres ; mais si la chose est impossible, c'est certainement au peuple qu'appartient le jugement en dernier ressort, puisque c'est de lui que les magistrats tiennent leur pouvoir, et que c'est dans son intérêt que le pouvoir a été institué (c. VII). » Enfin le pouvoir tyrannique une fois renversé, à qui appartient-il de reconstituer un nouveau gouvernement ? « Dans ce cas, dit Hutcheson, il y a ce qu'on appelle un interrègne ; mais alors, quoique rien n'ait été prescrit par les lois civiles, cependant le lien de la société civile n'est pas rompu : car, avons-nous dit, tous les hommes sont unis par un pacte commun. Il se formera donc une sorte de démocratie dans laquelle la majorité de ceux qui étaient à la tête de l'État détermineront quelle devra être la forme future du gouvernement, et à qui l'on confiera le pouvoir. »

Enfin Hutcheson, en termes très énergiques, défend sa doctrine contre ceux qui prétendent qu'elle conduit au trouble et aux désordres de toute nature : « La doctrine du droit sacré que possède le peuple (*De sancto jure*) de se défendre contre la tyrannie n'est pas favorable à la guerre civile. Au contraire, c'est aux dogmes opposés qu'il faut imputer tous ces maux. La patience du peuple a toujours été trop grande, et sa vénération pour les chefs trop inepte (*inepta*). C'est là ce qui engendre dans tout l'univers tant de monstres de cités ou plutôt de troupeaux d'esclaves abjects et misérables, sous des maîtres cruels et infâmes, foulant avec impudence tous les droits humains et divins (c. VIII). »

Il est facile de voir que le fond de cette doctrine a pour objet la défense de la révolution d'Angleterre de 1688. Si l'on réfléchit qu'il existait encore en Écosse à cette époque un parti royaliste puissant qui soutenait hautement le droit divin et l'obéissance passive, que le livre d'Hutcheson ne précède que de peu d'années la fameuse insurrection de 1745, où le prétendant Charles Edouard fut sur le point de conquérir l'Écosse (1), on comprend que les pages précédentes ne sont pas des déclamations d'école, mais des doctrines vivantes et militantes, qui, sous forme de langage révolutionnaire, n'étaient au fond que la défense du pouvoir établi.

David Hume. — Sa morale. — Dans David Hume, nous trouvons, comme dans Hutcheson, un ensemble de doctrines morales et politiques, mais avec plus d'originalité (2).

David Hume, qui est si sceptique en métaphysique, est très convaincu de la réalité des distinctions morales : « Ceux qui nient ces distinctions, dit-il, peuvent être relégués parmi les

(1) Pour bien comprendre la situation et la force du parti jacobite en Écosse et de ses doctrines politiques, rien de plus intéressant et de plus vivant que les romans de Walter Scott, notamment *Rob-Roy*, pour l'insurrection de 1715, *Waverley* surtout pour l'insurrection de 1745, et même *Redgauntlet* pour les dernières et impuissantes tentatives du jacobisme expirant à la fin du XVIIIe siècle.

(2) La morale et plus encore la politique de Hume ont été négligées par les historiens de la philosophie.

gens qui disputent de mauvaise foi. En effet, on ne saurait se persuader qu'un homme raisonnable ait jamais pu croire sérieusement que tous les caractères et toutes les actions méritaient également l'amour et l'estime de tout le monde (1). » Il ne croit donc pas très nécessaire de discuter contre de tels adversaires : « Le seul moyen de convaincre un adversaire de ce genre est de l'abandonner à lui-même. » Mais il y a une question bien plus importante, c'est de savoir si la morale repose sur le sentiment ou sur la raison. On sait quels écrivains soutenaient ces deux opinions : d'une part Cudworth et Clarke, de l'autre Shaftesbury et Hutcheson. Hume s'établit l'arbitre de la querelle ; il rapporte les opinions de l'un et de l'autre et se prononce en faveur du sentiment. La théorie platonicienne, dit-il, peut sembler vraisemblable dans les généralités ; mais on n'en saurait donner aucun exemple intelligible (2). Prenons le fait de l'ingratitude où est le rapport qui constitue l'immoralité du fait ? L'ingratitude est un fait particulier, né de circonstances particulières, et apprécié par un sentiment particulier. Dira-t-on qu'il y a un rapport absolu d'opposition et de contrariété entre l'ingrat et le bienfaiteur ? Mais ce rapport de contrariété existe aussi entre celui qui fait du bien à celui qui lui a fait du mal ; et cependant ici, ce rapport est l'objet de l'approbation. Ce système repose sur un cercle vicieux. Il fonde la moralité d'un rapport sur la règle du juste et il définit cette règle par la moralité du rapport. Dans les sciences spéculatives, étant donnés certains rapports, l'entendement en déduit d'autres rapports nouveaux ; en morale au contraire, y a-t-il quelque chose d'inconnu dans les circonstances, les relations, etc., l'approbation ou le blâme restent en suspens ; tout est-il connu, l'entendement n'a plus rien à faire. Il y a entre les êtres inanimés les mêmes rapports qu'entre les êtres moraux ; nous n'y reconnaissons pas pourtant les caractères de la moralité : « Un

(1) *Recherches sur les principes de la morale*, sec. I.
(2) Addit. I.

jeune rejeton qui fait périr l'arbre dont il est sorti est dans le même cas que Néron faisant mourir Agrippine. Si la morale consistait dans des rapports abstraits, ce rejeton serait tout aussi criminel que lui. » Enfin Hume emprunte à Hutcheson ce principe qu'il n'appartient pas à la raison de déterminer les dernières fins. Les fins sont aimables ou désirables par elles-mêmes ; il n'y a pas à se demander pourquoi nous les recherchons.

Quant au principe de la moralité, Hume admet avec Hutcheson que c'est la bienveillance ; mais il se rend mieux compte des conséquences de ce principe, et il les accepte. Comment ramener par exemple la justice à la bienveillance ? Hume ne l'essaie même pas ; mais il professe que la bienveillance est une vertu naturelle, et que la justice est une vertu artificielle. Dans tout état de société, il sera toujours bon de faire du bien aux hommes ; mais il ne serait pas indispensable en tout état de société de respecter certains droits auxquels nous tenons dans la société actuelle. Ainsi Hume est d'accord avec Hutcheson pour la bienveillance et avec Hobbes pour la justice.

Pour bien comprendre que la justice n'est qu'une vertu artificielle, il suffit d'imaginer deux hypothèses extrêmes, où elle serait évidemment inutile et impossible, et cesserait par conséquent d'être obligatoire (1). L'une est celle d'une telle abondance de biens qu'aucune division de propriété ne fût nécessaire ; l'autre, celle d'une détresse absolue, où chacun, réduit aux dernières extrémités, n'est plus obligé aux lois strictes de la justice. Supposez encore deux races d'êtres dont les uns sont tellement supérieurs qu'il n'y a aucune commune mesure entre eux et les autres (comme cela est entre les hommes et les animaux) ; il y aurait encore lieu à la bienveillance du plus fort au plus faible ; mais il n'y aurait plus lieu à la justice. Un homme tombé entre les mains d'une

(1) Addit. I et sect. III, § 1.

bande de brigands, est-il obligé à la justice envers eux ? Les nations en guerre observent-elles les lois de la justice les unes envers les autres ? Enfin, si la propriété n'est pas d'établissement naturel, la justice, qui n'est guère autre chose que le respect de la propriété, n'est pas plus naturelle.

Il est évident que la propriété ne peut reposer que sur l'utilité publique. Car quoi de plus juste en apparence que de partager également les biens de la terre ? Mais les inconvénients de ce système ont fait établir les lois de la propriété individuelle. Qu'on examine en particulier les lois de la propriété, on verra qu'elles reposent toutes sur l'utilité (1).

Si la bienveillance est le seul principe de toutes les vertus, nous devons approuver à titre de vertu tout ce qui est utile ou agréable aux autres hommes, ou à nous-mêmes. Pourquoi les dispositions bienveillantes seraient-elles seules l'objet de l'approbation morale ? Et que signifie le sens moral d'Hutcheson ? Que peut-il y avoir d'intéressant pour l'homme sinon l'utilité et le plaisir, non pas, il est vrai, notre utilité personnelle, et notre plaisir propre (Hume ne va pas jusqu'à la morale utilitaire proprement dite), mais l'intérêt et le plaisir des autres ? Et ainsi tout ce qui est utile ou agréable aux autres hommes est bon. On voit la conséquence de ce principe : toutes les qualités de l'esprit ou de l'âme deviennent des vertus. Aussi Hume n'hésite-t-il pas à compter le talent, l'esprit, l'amour des arts, la gaieté comme des vertus et leurs opposés comme des vices. On ne voit pas pourquoi la beauté et la santé ne seraient pas aussi considérées comme des vertus, selon la doctrine d'Aristote, qui distinguait des vertus naturelles des et vertus morales.

La politique de D. Hume. — La politique de D. Hume ne forme pas un système suivi, comme celle de Hobbes. Hume est un *essayiste* plus qu'un dogmatique. Ses *Essais* portent sur des points particuliers, et surtout sur des points qui

(1) Addit. I et sect. II.

intéressent particulièrement l'Angleterre et l'Angleterre du XVIII[e] siècle. Il croit cependant que la politique peut être réduite en forme de science (1) et qu'elle ne se compose pas seulement de caprice et de hasard. Comme exemples de propositions scientifiques, égales, dit-il, en certitude à la certitude de la géométrie, il cite les trois propositions suivantes : 1° la meilleure monarchie est celle où la souveraineté est héréditaire ; 2° la meilleure aristocratie exige une noblesse sans vassaux ; 3° la meilleure démocratie est celle où le peuple opine par le moyen de ses représentants. Il y a donc, dit Hume, en politique des vérités générales qui ne dépendent ni de l'éducation, ni des coutumes ; et il en donne quelques exemples empruntés à Machiavel.

Quant aux principes abstraits sur lesquels reposent les systèmes politiques, D. Hume ne les admet qu'avec restriction. Ces principes peuvent se ramener à deux : le droit divin et le contrat primitif (2). Les uns croient que tout gouvernement vient de Dieu, et que c'est une pensée sacrilège que d'y faire le plus léger changement. Les autres supposent un contrat primitif, en vertu duquel les sujets peuvent résister à leurs souverains, et même les changer. A propos de ces principes, Hume établit ces deux propositions : 1° ces deux systèmes sont également vrais dans la spéculation, mais dans un sens différent de celui de leurs partisans ; 2° on en tire de part et d'autre des conséquences justes dans la pratique, mais exagérées. En effet, pour ce qui concerne le droit divin, du moment qu'on admet une Providence, on admet que Dieu est l'instituteur de tous les gouvernements comme il l'est de l'univers. Le genre humain ne peut subsister sans gouvernement : donc Dieu a voulu que les hommes fussent gouvernés. Mais cela ne veut pas dire que Dieu soit intervenu d'une manière particulière dans aucun gouvernement en particulier. Tout pouvoir, tout magistrat vient de Dieu, aussi bien le

(1) 4e Essai.
(2) 21e Essai.

pouvoir des commissaires, que celui du monarque. De même, on ne peut nier que les hommes ne soient réunis en société et soumis à un pouvoir civil par leur libre consentement. Les conditions, qu'elles aient été exprimées ou sous-entendues, n'en sont pas moins évidentes Si c'est là ce qu'on entend par contrat primitif, on a raison ; il est même inutile d'en chercher les titres historiques: car ces titres sont dans la nature même de l'homme. Mais l'erreur des philosophes qui soutiennent le contrat primitif est de croire qu'aujourd'hui même encore le gouvernement n'a pas d'autre fondement. Il semble, suivant eux, que chaque homme en naissant doive donner son consentement au gouvernement sous lequel il naît. Mais est-il rien dans les faits qui réponde à un système aussi abstrait, aussi quintessencié ? Partout ils verront des princes qui regardent leur sujets comme leurs biens propres et des sujets qui regardent les princes comme des maîtres ? Partout on voit l'obéissance et la sujétion reposer sur l'ancienneté, sur l'habitude, sur la tradition. Le contrat a donc existé ; mais il est si loin de nous qu'il n'a plus guère de valeur ; et puis les pères auraient-ils pu s'engager pour les enfants ? Les États subissent des changements continuels par mariages, ventes, conquêtes, où le consentement des peuples n'est pas de grande conséquence. Même la Révolution en Angleterre a été faite par sept cents personnes, sur dix millions qui n'ont pas même été consultées. Pratiquement, il n'y a donc qu'une question : Quels sont nos légitimes souverains ? La réponse est que nous devons obéissance au souverain qui est sur le trône, sauf le cas très rare où la résistance devient inévitable.

L'objet le plus intéressant des études politiques de D. Hume c'est l'étude des partis en Angleterre. C'est un des points les plus importants de la politique moderne. Jusqu'à l'établissement du gouvernement anglais, la division des partis avait été toujours considérée comme un mal, et les partis étaient confondus avec les factions ; c'est que dans les monarchies, ou

dans les oligarchies, il ne peut y avoir de partis sans que le gouvernement soit en péril. Presque partout les partis avaient représenté des nations ennemies les unes des autres, qui s'exilaient ou se massacraient réciproquement; c'est ce qu'on vit dans les républiques de la Grèce, et, dans les temps modernes, dans la République de Florence; c'est ce qu'on vit aussi à Rome dans les derniers temps de la république. De là cette opinion générale des publicistes que la division des partis n'est qu'anarchie, et que tout parti est une faction. Montesquieu seul avait fait remarquer qu'à Rome la lutte des plébéiens et des patriciens, dans les beaux temps de la République, avait été une des causes de la grandeur romaine (1). C'est seulement chez les Anglais, en vertu de leur constitution, que le jeu des partis est devenu un des ressorts essentiels du gouvernement, les différents partis n'étant pas les ennemis de l'État, mais différentes manières de gouverner l'État; et depuis cette forme politique s'est répandue dans tous les autres gouvernements. Partout il y a des partis qui entrent en concurrence pour le gouvernement. Il n'y a de factions que ceux de ces partis qui demandent le renversement de l'État. D. Hume nous paraît être un des premiers publicistes qui aient compris ce jeu des partis, et leur utilité respective, et qui aient compris aussi que chacun d'eux n'est légitime et utile qu'à la condition d'être contenu par son contraire. Chacun d'eux représente une doctrine exagérée, qui n'a qu'une valeur relative et une utilité relative.

Les deux partis principaux de la Grande-Bretagne sont ce que l'on appelle le *parti de la cour* et le *parti national*. Ces deux partis se grossissent suivant les circonstances. Lorsque l'administration est mauvaise, on se précipite du côté du parti national; lorsqu'elle est bonne, on vient grossir le parti de la cour. Ces divisions correspondent à ceux qu'on appelait auparavant *têtes rondes* et *cavaliers*. Ces deux partis voulaient

(1) Voir plus haut p. 328.

les uns et les autres joindre la liberté à la monarchie ; mais les têtes rondes penchaient du côté de la liberté, les cavaliers du côté de la monarchie. Ils se sont transformés et sont devenus ce qu'on a appelé les *whigs* et les *tories*. Les principes caractéristiques des tories (principes peu connus des anciens cavaliers) sont la doctrine de l'obéissance passive et du droit inviolable des souverains ; mais ce sont là des doctrines abstraites qu'ils ne craignent pas de démentir par leurs actes quand il est nécessaire. De sorte qu'on peut définir ainsi les deux partis : le tory est un homme attaché à la monarchie, sans abandonner la liberté ; le whig est un homme qui aime la liberté sans abandonner la monarchie. La doctrine de l'obéissance passive est si absurde en elle-même qu'elle a été abandonnée aux déclamations de la chaire, et la différence des deux partis s'est beaucoup effacée avec le temps ; et les tories eux-mêmes s'expriment souvent en vrais républicains. La vraie question entre les deux partis n'est donc pas une question de principes, mais une question de limites (1). Si on entrait dans ces vues, on mettrait ainsi fin aux déclamations, et on entrerait dans des discussions précises sur le degré d'influence qui appartient à la cour et le degré d'indépendance qui revient au parlement. Le vrai patriote gardera donc toujours un juste milieu entre les deux partis.

Une des questions les plus curieuses soulevées par D. Hume, c'est de savoir de quel côté penchera de plus en plus la monarchie anglaise : sera-ce vers la monarchie absolue ou vers le gouvernement républicain? Nous sommes étonnés aujourd'hui qu'une telle question ait pu être posée : mais elle pouvait alors être considérée comme indécise ; et beaucoup penchaient vers la première alternative. Ils faisaient valoir le poids immense de propriétés dont jouissait le roi et qui s'accroissait de jour en jour. La couronne disposait de trois millions, ce qui paraissait alors énorme. Ajoutez-y la puis-

(1) Voir Essai 8, *De la dépendance des parlements.*

sance et les prérogatives du roi, le commandement des armées, etc.; nul doute que cette puissance ne doive toujours grandir, et devenir, avec le temps, absolue. D'un autre côté, ceux qui disaient que l'État penchait vers la république ne manquaient pas d'arguments. La puissance de la couronne est entourée de barrières. La superstition du pouvoir royal a beaucoup diminué; le clergé a perdu son crédit. La couronne ne peut agir que sur des intérêts particuliers; et au moindre choc la royauté disparaîtrait. Entre ces deux opinions, D. Hume incline à la première. Il croit que le pouvoir monarchique ira toujours grandissant, mais avec gradation et lenteur; pendant longtemps la balance a penché du côté de l'état populaire; mais elle s'incline maintenant vers la monarchie. Hume ne dissimule pas que sa préférence est de ce côté: « Quoique la liberté soit infiniment préférable à l'esclavage, je dirai avec franchise que j'aimerais mieux voir un souverain absolu sur le trône que l'Angleterre convertie en république. » Il voit dans cette hypothèse des perspectives redoutables, des divisions intestines sans nombre, et au bout le pouvoir absolu: « Si donc nous avons plus de raisons d'appréhender le pouvoir absolu, de l'autre côté nous avons plus de sujets de redouter le gouvernement populaire. » Il en conclut qu'il faut apporter de la modération dans les controverses politiques: c'est la leçon qu'il tire de l'examen de cette question (1).

Adam Smith et l'économie politique. — La doctrine de la sympathie d'Adam Smith est si connue, et elle a été si profondément analysée et discutée par de grands critiques que nous ne pouvons qu'y renvoyer nos lecteurs (2). Mais Ad. Smith n'est pas seulement un moraliste ingénieux et un observateur

(1) On remarquera cette tendance commune à un grand nombre d'écrivains politiques à cette époque: Hume, Ferguson, Filangieri, d'Holbach, Raynal, etc., de croire à cette pente du gouvernement anglais vers le pouvoir absolu. Cela explique en partie, comme nous l'avons dit déjà, pourquoi les Français en 89 ont été si peu portés à adopter cette forme du gouvernement.

(2) Voir V. Cousin: *Philosophie écossaise*, 4e leçon, et Th. Jouffroy, *Droit naturel*, 17e et 18e leçons.

profond du cœur humain, mais on sait qu'il a dû la plus grande partie de sa réputation à son livre célèbre *De la richesse des nations*, qui l'a fait considérer avec raison comme le fondateur de l'économie politique. Ce serait sortir du cadre de ces études, qui ont surtout pour objet la politique et non l'économie politique, que d'entreprendre l'analyse de cet ouvrage; mais nous sommes autorisé à en recueillir les principales idées, en les considérant souvent par le côté philosophique. Ce sera ouvrir une perspective sur une science qui, pour être distincte de la politique, ne lui est pas moins étroitement unie.

Avant Adam Smith, et avant la secte des économistes en France (Quesnay, Mirabeau, Mercier de la Rivière), que nous retrouverons plus loin (chap. x), les matières traitées dans le livre *De la richesse des nations* rentraient dans la politique générale et y étaient plus ou moins superficiellement traitées. Aristote dans l'antiquité, Montesquieu au XVIII[e] siècle, avaient jeté quelques vues de génie sur ce sujet, l'un dans sa *Politique*, l'autre dans l'*Esprit des lois* (1). En général dans les systèmes politiques des anciens, et dans ceux des modernes qui s'en étaient inspirés, comme Machiavel, les seules choses importantes et dignes de la considération des chefs d'État et des citoyens étaient la guerre et la liberté. Quant aux moyens de faire vivre les hommes, d'assurer aux uns la subsistance, aux autres l'aisance, la richesse à quelques-uns, l'opulence à un moindre nombre encore; quant à la valeur des objets, aux variations et aux échanges de ces valeurs, c'étaient des objets d'importance secondaire, et presque méprisables. Aristote, avec la pénétration de son génie, avait laissé un beau chapitre d'économie politique, distingué une valeur d'usage et une valeur d'échange, décrit admirablement le rôle de la monnaie; mais il avait défendu l'esclavage et condamné l'intérêt de l'argent en le confondant avec l'usure. On a fait honneur à Platon du

(1) Voy. tom. I, p. 200 et tom II, p. 385.

principe de la division du travail (1); mais il est facile de voir que la loi de Platon est plus morale qu'économique. Au moyen âge, sauf Nicolas Oresme (2), ces matières sont très négligées. Saint Thomas parle bien de l'utilité de l'argent; mais il n'indique pas le moyen de s'en procurer. Machiavel est un politique de l'école des anciens, dans lequel on trouverait bien peu de choses sur la science de la richesse. Bacon a le premier, ce semble, montré l'importance de l'industrie et du commerce dans le gouvernement des États, mais il a adopté sans les discuter les principes économiques de son temps. On croirait qu'il a entrevu la science d'Adam Smith lorsque, dans son *De dignitate scientiarum*, il compte parmi les *desiderata* l'Inventaire des richesses humaines; mais cette science n'est, comme il le dit, qu'un inventaire, et non une étude des lois de la richesse. La *République* de Bodin (3) contient des vues importantes sur ces matières; mais, une fois le XVIe siècle passé, Bodin fut bien peu lu, et même bientôt oublié. On sait quelle faible place ces questions occupent dans la politique de Hobbes et de Spinoza. Locke, au contraire, peut être compté comme un des vrais précurseurs d'Adam Smith. Il a deviné l'importance du travail, non seulement comme principe de la propriété, mais comme source de la valeur des choses. Il ne faut pas oublier non plus les travaux des économistes français du XVIIIe siècle, dont nous parlerons dans le chapitre suivant, ni les vues originales et profondes de Montesquieu, exposées plus haut. Adam Smith recueillit tout ce qui était épars dans ces différents écrits, et fit le premier de l'économie politique une science positive. Est-ce un abaissement de la science politique que d'attribuer tant de prix à des recherches qui intéressaient si peu les anciens? Juger ainsi serait mal comprendre le caractère moral qui respire dans le traité d'Adam Smith. Deux sentiments y dominent : un sentiment d'humanité qui le porte à étudier les lois des richesses

(1) Ad. Blanqui, *Histoire de l'Économie politique*.
(2) *Traité des monnaies*, voir plus haut tome I, p. 461.
(3) Voir l'ouvrage de M. Baudrillart sur Bodin.

pour inspirer aux hommes le désir et leur montrer les moyens d'une plus équitable distribution ; et en second lieu, l'idée de la valeur morale des richesses considérées non dans le besoin qu'elles satisfont, mais dans le principe immatériel qui les produit. Que l'on ouvre la *Politique* d'Aristote : on y voit que le seul fait de produire de la richesse y transforme l'homme en chose. Le travail est servile; le commerce l'est aussi : même la science et les arts libéraux, employés à cet usage, perdent leur dignité et deviennent à leur tour serviles. En un mot, Aristote, considérant l'objet de la richesse, c'est-à-dire la satisfaction des besoins corporels, plus que son principe, c'est-à-dire l'intelligence et l'activité de l'homme, mit dans le principe ce qui était dans l'objet; et pour conserver à quelques-uns le noble caractère de l'homme, à savoir la liberté, il enleva ce caractère au plus grand nombre. Telle fut l'économie sociale des anciens.

Adam Smith, au contraire, établit par les raisons les plus décisives que le travail doit être libre et qu'il est le droit le plus sacré des citoyens : « La propriété la plus inviolable, dit-il, est celle du travail parce qu'elle est le fondement originaire de toutes les autres. Le pauvre n'a d'autre patrimoine que sa force et son adresse ; l'empêcher d'en faire usage de la manière qu'il juge le plus convenable sans nuire à ses semblables, c'est violer cette propriété de toutes la plus sacrée ; c'est attenter à la liberté la plus légitime de l'ouvrier et de ceux qui voudraient l'employer ; car si l'un ne peut s'appliquer au travail qui lui plaît, les autres ne peuvent employer qui ils veulent. » Ad. Smith, qui traite cette matière en économiste et non en moraliste, laisse au philosophe le soin d'établir le droit de la liberté ; il se contente d'en développer les effets utiles. Il fait voir que la liberté développe la production et par conséquent l'aisance, que l'intérêt personnel et la responsabilité obtiennent plus de l'ouvrier libre que la force et la menace n'obtiennent de l'esclave. Celui-ci n'ayant rien à gagner ne fait que le strict nécessaire ; l'autre, dans l'espoir d'améliorer sans cesse sa position, donne tout ce qu'il peut donner. Aussi le tra-

vail de l'un est-il bien plus cher que celui de l'autre; et c'est l'intérêt bien entendu plus que l'humanité qui a décidé la plupart des maîtres à affranchir leurs esclaves, et a amené dans presque toute l'Europe le changement du servage en fermage. Le même progrès se fera infailliblement, suivant Ad. Smith, dans le nouveau monde, comme l'expérience l'a prouvé.

Quant au sentiment de l'équité sociale, il est assez rare dans les politiques anciens, dans Platon et dans Aristote, moins cependant chez ce dernier. L'un et l'autre se plaignent des trop grandes inégalités de fortune qui amènent avec elles les guerres civiles et les révolutions. Mais quels remèdes proposent-ils? Platon, qui gémit de la division des riches et des pauvres, rétablit presque, dans sa *République*, les castes orientales; et il est si loin d'embrasser dans un commun intérêt toutes les classes de l'État qu'il dit à peine un mot des agriculteurs et des artisans et nous laisse presque entièrement ignorer leur sort dans sa *République*. De plus, outre l'inégalité radicale et irrémédiable des classes, il admet une inégalité physique, qui pèse cruellement sur le sort des malheureux, et, réalisant d'avance une maxime célèbre, il recommande de rejeter du banquet de la vie ceux que la nature a marqués du sceau fatal de la difformité. Aristote est plus humain que Platon; sans doute, on sait avec quelle rigueur il partage le genre humain en deux classes : les hommes libres et les esclaves; mais une fois cette inégalité admise, il veut l'équité pour la première classe, et la bienveillance pour la seconde (1). Il recommande de confondre dans une union parfaite les riches et les pauvres et d'augmenter la classe moyenne (2). Il demande que dans l'oligarchie on soit bienveillant pour les pauvres, et qu'on leur confie les emplois rétribués (3). Il conseille aux gouvernements démocratiques de distribuer au peuple l'excédent des recettes publiques afin de lui faciliter l'achat d'un petit immeuble ou l'établissement

(1) *Politique*, l. II, c. VI, § 4.
(2) *Ibid.*, l. VI, c. X.
(3) *Ibid.*, l. VII, c. III.

d'un petit commerce (1). Il dit aussi que les classes élevées, si elles sont habiles et intelligentes, auront soin d'aider les pauvres et de leur créer des ressources, en leur donnant du travail (2).

Ce sont là des témoignages précieux chez un politique qui passe pour le plus indifférent aux droits de l'humanité; cependant ces conseils, qui n'en sont pas moins utiles, paraissent lui être inspirés par la politique plus que par un sentiment de fraternité. On comprend du reste que l'équitable distribution des biens sociaux soit difficile dans un système fondé sur l'esclavage ; et en supposant que ces moyens aient pu s'appliquer aux petits États de la Grèce, ils sont d'une politique trop simple pour les grands États modernes. Adam Smith tire de ses principes une meilleure solution du problème. Selon lui, il y a des inégalités naturelles dans la distribution des fonds et des produits du travail. Mais ces inégalités sont augmentées par les obstacles que la police réglementaire de l'Europe opposait alors à la liberté du travail. Il attaque vivement à ce point de vue la loi de l'apprentissage et les privilèges des corporations. L'apprentissage est inutile; il ne garantit pas, selon lui, la bonne confection du travail. C'est la fraude et non l'incapacité qui introduit dans la circulation des articles mal fabriqués. L'apprentissage favorise la paresse ; l'apprenti n'étant pas sollicité par l'espoir du salaire travaille le moins possible et s'habitue ainsi au désœuvrement et à la négligence. Les privilèges des corporations ne sont pas moins nuisibles et oppressifs : la suppression de toute concurrence permet aux chefs d'ateliers de maintenir les prix élevés et de les hausser même quand ils veulent s'entendre, et ainsi la société est toujours tributaire de quelques hommes. Les mêmes objections peuvent être faites aux lois qui s'opposent à la distribution des denrées, à la circulation des marchandises, non seulement de peuple à peuple, mais chez le même peuple, de

(1) *Politique*, l. VII, c. III.
(2) *Ibid.*

province à province; enfin aux lois relatives à la propriété, qui, pour favoriser la puissance de l'aristocratie, limitent le droit naturel qu'a l'homme d'user de sa propriété, interdisent les mutations et les partages, attachent un certain fonds héréditaire à toute la lignée d'une famille noble, favorisant ainsi la dissipation des seigneurs et leur indifférence pour les soins de la terre, et qui nuisent à tous dans l'intérêt de quelques-uns. Toutes ces entraves créent d'énormes privilèges et d'artificielles inégalités; elles ralentissent la production, empêchent l'industrie particulière de donner tout ce qu'elle peut produire, provoquant ici une accumulation irrégulière et des gains exorbitants, là une détresse factice et mettant partout des barrières à l'union et à la sociabilité des hommes.

Le livre d'A. Smith est en quelque sorte la conséquence et le couronnement du livre de Locke. L'un défend la liberté politique; l'autre la liberté du travail. Ces deux principes tiennent l'un à l'autre. Qu'est-ce que la liberté politique? C'est l'ensemble des garanties qui assurent à chacun la sécurité de son existence. Qu'est-ce que la liberté du travail? C'est le droit de pouvoir nous assurer nous-même notre subsistance par les moyens que la nature a mis en notre pouvoir. A quoi nous sert la liberté politique, si l'instrument de la vie et de la subsistance n'est pas libre, et si les débouchés ne le sont pas? Vivre n'est pas une chose si facile dans nos sociétés populeuses: que sera-ce si l'homme se crée à lui-même des difficultés nouvelles, et entrave d'une part son propre travail, et de l'autre la circulation des denrées dont il a besoin!

Ferguson. — Le dernier des moralistes et publicistes écossais que nous ayons à mentionner est Ferguson, beaucoup plus original d'ailleurs comme publiciste que comme moraliste (1), esprit vigoureux et élevé, et auteur d'un ouvrage politique presque classique dans son pays.

L'*Histoire de la société civile*, ouvrage confus et mal com-

(1) Sur la morale de Ferguson, voir V. Cousin: *Philosophie écossaise*, 12e leçon.

posé, comme le sont souvent les livres des Écossais, est cependant, à notre avis, un des ouvrages éminents du XVIIIe siècle, dans une science où il a tant brillé. Ce livre, en effet, est plein de vues pénétrantes et neuves, et il est surtout animé d'un sentiment passionné qui lui donne un véritable cachet d'originalité : c'est l'amour de l'activité, de la force morale, de l'énergie même barbare, et enfin de la liberté. L'antiquité et les peuples primitifs exercent sur l'imagination de Ferguson une fascination particulière, et par là même il semble se rattacher à Jean-Jacques plus encore qu'à Montesquieu ; mais il a un sentiment de l'individualité que n'a pas eu Rousseau, et qui dans Montesquieu lui-même ne se rencontre qu'à un faible degré.

Dès le premier chapitre de son livre, nous le voyons aux prises avec l'hypothèse de Rousseau sur l'état de nature. Il montre ce qu'il y a de faux à vouloir étudier l'homme à son berceau et dans les premiers rudiments de sa vie sociale ; il se plaint de ce que les publicistes aient été chercher l'histoire de l'homme dans un passé mystérieux et inaccessible, au lieu de le prendre dans tous les temps, et à la portée de nos observations.

La méthode que recommande Ferguson est donc celle que l'on a suivie depuis, et qui consiste à examiner l'homme, non dans ses origines, mais dans son état actuel. Ainsi, au lieu de supposer un temps où l'homme ait vécu seul, et un autre où il se soit mis en société, un temps où il était muet, et un autre où il a parlé, il faut le prendre tel qu'on le trouve partout, vivant en groupes, et se servant de la parole. L'espèce sans doute n'est pas toujours la même, et même nous voyons qu'elle fait des progrès et se perfectionne. « Mais il ne nous reste ni monuments, ni traditions pour nous apprendre quelle fut l'ouverture de cette scène remplie de merveilles. » Au lieu de rester dans une respectueuse ignorance relativement à ces origines oubliées, quelques écrivains aiment mieux supposer que l'homme a commencé par ne pas être homme ;

et tandis qu'il serait ridicule de chercher à établir que l'espèce du cheval n'a jamais été la même que celle du lion, on est réduit à prouver que l'homme ne s'est jamais confondu avec l'animal, et qu'il n'a jamais été que l'homme, et pas autre chose. On parle de l'art comme d'une chose distincte de la nature, comme si l'art lui-même n'était pas naturel à l'homme. S'il est de la nature humaine de s'élever à la perfection, il est étrange de dire que l'homme s'éloigne de la nature, en s'efforçant de s'élever à la perfection. Les efforts de l'invention humaine ne sont que la continuation des procédés des premiers âges ; et un palais n'est pas plus contraire à la nature qu'une cabane. En général, rien de plus vague que le mot *naturel*. Toutes les actions de l'homme sont dans sa nature : mais les unes sont bonnes et les autres mauvaises : comment les discerner ? Voilà la véritable question ; et quel qu'ait pu être l'état originel de notre espèce, il est bien plus intéressant pour nous de savoir quel est le sort auquel nous pouvons prétendre que celui que l'on accuse nos ancêtres d'avoir abandonné (1).

J'écarte de l'ouvrage de Ferguson tout ce qui ne touche qu'à la morale, et par exemple une discussion du principe de l'intérêt personnel, qui n'a rien de bien nouveau ; et je ferai surtout remarquer la manière dont il entend la société et le bonheur public. Il a sur ces deux points des vues qui sont dignes d'être rapportées.

Il est curieux de voir un philosophe écossais, un partisan de la sympathie, de la bienveillance, de toutes les inclinations désintéressées, accorder presque autant d'importance aux principes de dissentiment et d'animosité qui séparent les hommes qu'aux principes d'affection qui les réunissent (2). De ces deux sortes de principes, selon lui, naît la société. Mais il ne voit pas, comme Hobbes, dans le principe agressif et hostile, une passion grossière de nuire à autrui, et de se servir soi-

(1) *Essai sur l'hist. de la soc. civ.*, 1re part., c. I.
(2) *Ibid.*, I. part., c. III.

même ; il y voit le noble instinct de montrer son intrépidité et son courage. Les hommes, dit-il, portent au dedans d'eux-mêmes des sentiments d'animosité ; et il en est bien peu qui n'aient leurs ennemis aussi bien que leurs amis. Dans l'antiquité, étranger et ennemi étaient synonymes. Cet esprit de division a été le principe de la formation des tribus, des villes, des royaumes et des nations. Dans une même société, les hommes se divisent encore en partis, en factions, en classes. Cette opposition devient ainsi un principe d'union ; l'agression force les hommes à se resserrer et à s'unir. Ce n'est pas seulement l'intérêt qui arme les peuples les uns contre les autres. Les nations de l'Amérique, qui n'ont ni troupeaux, ni établissements à défendre ou à enlever, vivent dans un état de guerre continuelle, sans autre motif que le point d'honneur. Voyez même chez les peuples civilisés les passions et les préventions nationales faire naître mille guerres auxquelles la politique et les gouvernements n'ont aucune part (2). « Mon père sortirait du tombeau, disait un paysan espagnol, s'il prévoyait une guerre avec la France. » Qu'est-ce que cet homme ou les ossements de son père avaient de commun avec les querelles des princes ? Ces dispositions hostiles et guerrières ne sont point incompatibles avec les plus belles qualités de la nature humaine. Ce sont des sentiments de générosité et de désintéressement qui animent le guerrier à la défense de son pays. Tout animal se plaît dans l'exercice de ses talents et de ses forces naturelles. Sans la rivalité des nations, la société aurait eu peine à prendre une forme. L'emploi de la force, quand les voies de persuasion sont inutiles, est l'usage le plus intéressant de l'activité de l'âme. L'homme qui n'a pas été aux prises avec ses semblables est étranger à la moitié des sentiments de l'humanité.

Peut-être trouvera-t-on que Ferguson est trop favorable à la guerre, et lui accorde trop dans le développement moral

(2) *Essai sur l'hist.* part. I, c. IV.

des nations. Il ne paraît pas non plus avoir compris cette loi de l'humanité, qui tend à effacer de plus en plus les divisions et les hostilités des hommes, pour les réunir en une seule cité. L'erreur de Ferguson tient en grande partie à son admiration pour les républiques anciennes, et aussi pour les temps barbares; et, en cela, il est bien de son siècle. Dans ce temps si raffiné et si civilisé, les âmes nobles, ne voyant rien à admirer autour d'elles, transportaient leur amour à des siècles moins amollis, où avaient brillé les qualités les plus énergiques de la nature humaine. D'ailleurs, l'opinion de Ferguson, pour être excessive, est loin d'être fausse; et il est certain que la lutte est très favorable au déploiement des forces de l'âme.

C'est là une des vues les plus justes et les plus neuves de Ferguson. Pour lui, le bonheur particulier ou public ne consiste pas, comme on l'entendait de son temps, dans la plus grande somme possible de sensations agréables, mais dans l'activité de l'âme (1). Si l'homme s'observe lui-même, il verra que la plus grande partie de sa vie est employée à agir, et qu'en réalité, le plaisir ou la peine n'ont qu'une très petite part à notre existence. Ce que nous demandons, ce n'est pas du plaisir, c'est de l'occupation. Satisfaites les désirs des hommes, la vie leur deviendra un fardeau. Le mouvement est bien plus important que le plaisir lui-même. Enfin, le plus grand malheur pour l'homme, c'est le repos.

Ferguson applique cette théorie du bonheur particulier au bonheur public, le bonheur d'un État n'est pas dans l'étendue de ses frontières. C'est le caractère d'une nation qui fait sa force et son bonheur ; ce n'est pas la richesse, ni la multitude des sujets. Le plus grand bonheur pour l'homme, et par conséquent pour un peuple, est de faire usage de sa raison et

(1) *Essai sur l'hist. de la soc. civ.*, 1re part., c. VII, VIII, IX, X. Cette opinion avait déjà été exprimée au XVIIIe siècle par Vauvenargues, lorsqu'il disait : « Nulle jouissance sans action. » (Réflexion *sur divers sujets*, III.)

d'être toujours éveillé pour défendre ses droits. On ne peut nier les bienfaits de la paix : cependant la rivalité des nations et les agitations d'un peuple libre sont la plus grande école de l'homme.

La liberté est donc l'objet le plus digne des désirs de l'homme, et le plus noble emploi de son activité intellectuelle et morale (1). A ce prix, on doit compter pour peu de chose les tumultes qui en sont inséparables. Le génie des hommes politiques tend à produire partout le repos et l'inaction ; si même on les laissait faire, ils finiraient par empêcher d'agir tout à fait. Pour eux, toute dispute d'un peuple libre dégénère en désordre. Écoutez-les s'écrier : « Quelles ardeurs indiscrètes ! voilà les affaires interrompues, plus de secret dans les conseils, plus de célérité dans l'exécution, plus d'ordre, plus de police ! » Rien n'est relatif comme les idées que nous nous faisons de l'ordre et du désordre. Les agitations généreuses d'un État républicain paraissent des désordres aux sujets d'un État monarchique. La liberté qu'ont les Européens d'aller et venir dans les rues doit paraître aux Chinois une affreuse anarchie. Enfin, il semble que les perfectionnements de la société ne soient que des inventions imaginées pour tenir en bride la vigueur politique et enchaîner les vertus actives des hommes.

Ferguson est tellement jaloux de la liberté, qu'il craint pour elle jusqu'aux institutions disposées à la protéger. Il craint que, dans une constitution où la liberté est trop bien garantie par les lois, les citoyens ne profitent de cette sécurité pour se livrer à la passion du gain ou au goût du plaisir. Il sembl même regretter un État moins libre, où la crainte des usurpations du pouvoir force l'individu à défendre son bien et sa personne, et à signaler ainsi sa force d'esprit et sa grandeur d'âme ; tandis que dans les États libres, où les biens et la personne sont assurés, l'individu ne pense qu'à jouir de sa

(1) *Essai sur l'hist.*, part. V, c. III.

fortune, et la vigueur se perd par l'abus même de la sécurité. « Il pourrait même se faire enfin qu'en secret ils s'ennuyassent de cette constitution libre, qu'ils ne cesseraient d'exalter dans leurs entretiens, et à laquelle leur conduite n'aurait nul rapport. »

Ce scrupule peut paraître étrange et paradoxal : mais on en comprendra facilement les raisons. Ce que Ferguson craint le plus pour son pays, c'est de devenir exclusivement une nation commerçante, où la fortune est tout. Les grands accroissements de fortune, quand ils sont encore accompagnés de frugalité, peuvent rendre le possesseur confiant dans sa force, et prompt à s'élever contre l'oppression. Mais, plus tard, lorsque la richesse devient une idole, elle devient aussi un instrument de servitude.

Il est très remarquable que Ferguson, qui vivait dans un pays libre, paraît aussi inquiet que Montesquieu lui-même des progrès et de l'avenir du despotisme. Il semble craindre pour sa patrie cette fatale révolution, et il la décrit avec les traits les plus vifs et les plus forts.

Le relâchement et la décadence commencent dans un pays libre, lorsqu'on ne fait plus résider la liberté que dans des statuts et des règles extérieures, et non dans la volonté même et dans le cœur des citoyens. Des règles, des formes de procédure, tout excellentes qu'elles sont, ne peuvent rien sans l'esprit qui les a inspirées. L'influence des lois n'est pas un pouvoir magique, qui émane de certaines tablettes ; c'est l'influence d'hommes résolus à être et à rester libres. Dans toutes les formes de gouvernement, même dans celles qui sont réputées libres, on peut craindre les usurpations de la puissance exécutrice. Il est vrai qu'il n'est guère avantageux pour un prince ou un magistrat de posséder plus de pouvoir qu'il n'est utile. Mais une telle maxime, si vraie qu'elle soit, n'est qu'une faible barrière contre les folies des hommes. Ceux qui sont dépositaires de quelque portion d'autorité sont portés, par pure aversion de la gêne, à écarter les oppositions. La

plus haute vertu dont un souverain puisse donner l'exemple, c'est la disposition à faire lui-même le bien, mais non l'amour pour la liberté et l'indépendance de ses sujets. Le prince même est d'autant plus capable de faire le bien, qu'il ne reste plus de vestiges de liberté. Mais, par là aussi, ce bien ne saurait être que précaire, puisqu'en suspendant l'oppression, il ne brise point les chaînes de la nation. Ce fut l'histoire des Antonins à Rome. Il y a plus, un prince qui voudrait donner la liberté ne le pourrait pas. C'est un droit que tout individu doit être prêt à réclamer pour lui-même, et c'est contester ce droit que de prétendre même le donner à titre de faveur. Ce projet de rendre libre un peuple esclave est le plus difficile de tous les projets : c'est celui qui demande le plus de silence, et la plus profonde circonspection. Il est puéril d'ailleurs de s'en prendre aux chefs des gouvernements de ce qu'ils n'aiment point la liberté. Il est tout simple qu'ils aient en aversion tout ce qui déconcerte leurs projets. A qui faut-il donc imputer la chute de la liberté dans un pays libre ? Est-ce au sujet qui a abandonné son poste, ou au souverain qui n'a fait que garder le sien ? Quelques-uns sont de très bonne foi persuadés que la liberté met des entraves au gouvernement, et que le despotisme est le meilleur moyen d'assurer l'ordre public, et même de rendre les hommes heureux, si l'on pouvait s'assurer d'une longue suite de bons princes. Mais n'est-ce pas se faire une fausse idée de la société civile, et se la représenter sur le modèle des objets morts et inanimés ? Il semble que le mouvement et l'action soient étrangers à sa nature : « Lorsque nous demandons dans la société un ordre de pure inaction, nous oublions la nature de notre sujet. Le bon ordre des pierres dans une muraille consiste en ce qu'elles soient précisément ajustées dans les plans pour lesquels elles ont été taillées, de manière qu'on ne puisse les mouvoir sans faire écrouler la bâtisse : mais le bon ordre des hommes en société est qu'ils soient placés là où ils sont mieux pour agir. Dans le premier cas, c'est un édifice composé de parties

mortes et inanimées ; dans le second, il est composé de membres vivants et agissants. »

Le dernier chapitre de Ferguson est un tableau du despotisme qui, par la vigueur et la vérité, est au moins égal aux admirables chapitres de Montesquieu sur ce sujet. Peut-être même Montesquieu, incomparable pour le style, a-t-il trouvé moins de traits précis et exacts que Ferguson. Celui-ci peint les progrès du despotisme comme s'il l'avait vu ; Montesquieu le peint tel que son imagination se le représente. Ferguson décrit un despotisme vraisemblable, et tel qu'on peut le rencontrer dans les nations de l'Occident. Montesquieu a toujours devant les yeux le despotisme oriental, le vizir, les eunuques et le lacet.

Il ne faudrait pas croire que ces quelques pages suffisent à donner l'idée du livre de Ferguson. Nous en avons extrait ce qui paraît le plus saillant, et ce qui est en quelque sorte l'âme du livre. Mais le livre lui-même reste à lire et à étudier. C'est une histoire de la société dans les temps barbares et dans les temps policés, avant et après l'établissement de la propriété ; l'auteur y traite du commerce, des arts, de la défense nationale, et termine par l'histoire du déclin des nations. Au milieu d'une confusion extrême, et dans un grand désordre, on rencontre à chaque pas des observations judicieuses, pénétrantes, quelquefois profondes. Mais il serait impossible d'en extraire un système, une doctrine, une philosophie sociale, et même une philosophie de l'histoire. Ce qui paraît dominer, c'est une prédilection particulière pour les temps barbares, pour les républiques guerrières, pour Sparte par-dessus tout ; beaucoup de mauvaise humeur contre les États commerçants, et enfin, comme nous l'avons vu, un grand amour de la liberté. L'influence de Montesquieu et de Jean-Jacques Rousseau se fait sentir à chaque page. Au premier il emprunte sans y rien changer sa théorie des gouvernements ; quant au second, tout en combattant, nous l'avons vu, sa théorie de l'état de nature et sa fantaisie pour la vie sauvage, il s'en rapproche par son

goût prononcé pour les temps barbares, et surtout par son admiration pour les républiques antiques. Il reproduit même une de ses idées les plus fausses : « Cette prétendue égalité, dit-il, de justice et de liberté dont nous nous prévalons, n'aboutit qu'à rendre également serviles et mercenaires toutes les classes d'hommes : nous sommes des nations entières d'ilotes, et nous n'avons point de citoyens libres (1). » Ces dernières paroles nous ramènent à l'auteur du *Contrat social.*

(1) *Essai sur l'hist.*, part. IV, c, II. Voy. J. J. Rousseau, *Cont. soc.*, l. III, c. XV. « Vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes. »

CHAPITRE IX

LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE. — KANT ET FICHTE.

LA PHILOSOPHIE MORALE AU XVIIIe SIÈCLE : Rôle de Kant. — Principes philosophiques de sa morale. Analyse du principe de la moralité. La bonne volonte. *L'impératif catégorique.* L'autonomie de la volonté. L'humanité *fin en soi.* — Théorie du *règne des fins.* Analogies de Kant et de Rousseau. — Signification générale des formules de Kant.
MORALE PRATIQUE. DROIT NATUREL ET POLITIQUE. — Doctrine de la vertu. Devoirs de l'homme envers lui-même. — Distinction de la morale et du droit. — Théorie du droit. Formule du droit. Fondement du droit. — Théorie du droit de propriété. Critique de cette théorie. — Rapports de la morale et de la politique. — Théories politiques. Le contrat social. La division des pouvoirs. — Polémique contre le droit d'insurrection. Examen de cette polémique. — Droit des gens. Principe de l'autonomie des États. Projet de paix perpétuelle. Rôle de la philosophie dans l'État.
FICHTE : *Les Considérations sur la Révolution française.*

Ce qui manque à la philosophie du XVIIIe siècle, c'est une théorie du devoir et du droit. Sans doute les philosophes de ce temps, les grands comme les petits, plaident la cause de l'égalité, de la liberté, de la tolérance, de l'humanité, en un mot des droits de l'homme et même des droits des citoyens. Mais, dans l'ardeur de leur entreprise, ils ne s'interrogent pas sur la nature de cette chose sacrée, le *droit*, qui enflamme leur enthousiasme. Ce n'est pas pendant qu'ils sont sur la brèche, pendant qu'ils livrent l'assaut aux préjugés, aux abus, anx institutions oppressives du moyen âge encore debout, qu'ils peuvent se préoccuper beaucoup de principes spéculatifs. Montesquieu et Rousseau mêmes, les seuls dont les ouvrages aient une valeur scientifique, cherchèrent plutôt la raison des institutions politiques, que le principe du droit naturel

Mais, à la fin de ce siècle, et dans le plus fort de la mêlée, dans le temps même où la philosophie, de plus en plus agressive et militante, abandonnait les livres pour la tribune, descendait des cabinets sur la place publique, et traduisait en lois ses maximes, un penseur solitaire et encore ignoré de l'Europe, perdu dans une paisible université du Nord, remontait le courant de la pensée du XVIIIe siècle, que la Révolution française précipitait à ses dernières conséquences, et il cherchait, dans la raison, cette faculté si célébrée et si peu étudiée par les philosophes d'alors, les principes de la métaphysique, de la morale et de la politique. Ainsi, tandis que les philosophes français se servaient de la raison pour critiquer la société et la religion, Kant, plus hardi qu'eux tous, critiquait la raison elle-même : entreprise admirable, qu'il a conduite à sa fin, non sans erreurs et sans défaillances, mais avec une fermeté de pensée et une élévation d'âme qui se sont rarement rencontrées ensemble dans un même penseur.

Ce qui caractérise la philosophie de Kant, c'est d'avoir rattaché la politique au droit, et le droit à la morale. Ainsi cette histoire finira, comme elle a commencé, par un philosophe qui place la justice au-dessus de l'État, et fonde le droit de cité sur le droit humain. De Socrate à Kant, que de révolutions philosophiques, religieuses et politiques ! C'est cependant l'idée déposée en germe dans la vie et dans la mort de Socrate, qui, de plus en plus approfondie par la science, la religion et l'expérience, se traduit à la fin dans la philosophie du dernier siècle et dans la révolution qui le termine !

MORALE DE KANT. — La philosophie morale se partage au XVIIIe siècle (1) en trois écoles principales qui se partagent elles-mêmes entre les principaux pays de l'Europe : la France, la Grande-Bretagne et l'Allemagne. En France, c'est la doctrine du plaisir et de l'intérêt bien entendu, qui règne avec Condillac,

(1) Voy. Victor Cousin, *Philosophie sensualiste du XVIIIe siècle* et *Philosophie écossaise*, (Œuvres complètes, 1re série, t. III et IV, éd. Didier) ; et Théod. Jouffroy, *Cours de droit naturel*.

Helvétius, Diderot, Saint-Lambert, et leurs disciples ; en Angleterre, ou plutôt en Écosse, la doctrine du sentiment s'enseigne à Glascow et à Édimbourg ; et Hutcheson, Smith, Ferguson la répandent dans leurs chaires et par leurs écrits. Enfin, en Allemagne, le savant et consciencieux disciple de Leibniz, Wolf, soutient avec honneur et réduit en forme didactique la doctrine du bien moral, dont il attribue, comme Malebranche, Clarke, Cudworth, et enfin Platon, la connaissance et l'autorité à l'entendement pur ou à la raison.

C'est contre ces trois écoles que Kant essaye d'établir sa doctrine morale. Mais il est surtout l'adversaire d'Helvétius et d'Hutcheson, c'est-à-dire de la doctrine de l'intérêt et du sentiment. Il ne se distingue de Wolf que par une nuance spéculative qui est de peu d'importance, non pas en soi, mais par rapport à l'objet que nous nous proposons dans ces études.

De tous les problèmes moraux traités par Kant, le principal, celui qu'il a traité avec le plus de profondeur, est celui-ci : Quelle est la signification, la portée et la formule du principe suprême de la moralité ?

Il faut partir de la raison commune, de la connaissance vulgaire : car, s'il y a une loi morale, il est évident qu'elle doit être à la portée de tous. Or, en interrogeant la raison commune, nous y découvrons une notion qui, étudiée en elle-même et dans toutes ses conséquences, nous conduira au principe dont nous cherchons la définition : c'est la notion de *bonne volonté* (1). « De toutes les choses qu'il est possible de concevoir, il n'est est qu'une seule que l'on puisse tenir pour bonne sans restriction : c'est une bonne volonté... Les dons de

(1) On voit que Kant, en morale, part du sens commun aussi bien que l'école écossaise, et il est impossible de faire autrement. Maintenant pourquoi choisir le concept de bonne volonté plutôt que tout autre? Là est la part de l'invention philosophique, qui consiste à choisir le concept vraiment fécond, de même que dans les sciences physiques le génie du savant consiste à choisir l'expérience féconde, au lieu de se perdre dans de menus faits sans portée.

l'esprit, les biens de la fortune, même les mérites du caractère ne valent que par l'usage que l'on en fait. La bonne volonté seule vaut par elle-même et non par ses résultats... L'utilité ou l'inutilité ne peut rien ajouter ni rien ôter à cette valeur. L'utilité n'est guère que comme un encadrement qui peut bien servir à faciliter la vente d'un tableau ou à attirer sur lui l'attention de ceux qui ne sont pas connaisseurs, mais non pas à le recommander aux vrais amateurs, et à déterminer son prix (1). »

De l'analyse du concept de la bonne volonté Kant déduit les règles suivantes :

I. Une action ne doit pas être seulement *conforme au devoir*, mais encore *faite par devoir* (2). Supposez en effet qu'il suffise qu'une action soit en fait conforme au devoir pour être censée émaner d'une volonté bonne, peu importe alors le motif qui la détermine. Le marchand qui paye ses dettes pour sauver son crédit est sur le même rang que celui qui le fait pour obéir à sa conscience. Or c'est précisément dans la distinction de ces deux faits qu'est le nœud du problème moral. L'action, il est vrai, est la même de part et d'autre; mais la valeur de l'action n'est pas la même. Qu'importe, disent les moralistes empiriques, la raison pour laquelle on agit, pourvu qu'on agisse bien? Il importe beaucoup, et une même action peut avoir, selon les circonstances, un caractère très différent. Par exemple, tout homme aime naturellement la vie et cherche à la conserver. C'est une action, sans doute, conforme au devoir, mais qui mérite peu d'estime, parce que nous y sommes portés par une inclination naturelle. Mais un homme, à qui des malheurs nombreux et un chagrin sans espoir ôteraient le goût de la vie, et qui la conserverait sans l'aimer et en souhaitant la mort, agirait alors par devoir, et son action aurait un caractère moral. De même, celui qui fait du bien à ses semblables, parce qu'il y est porté par une inclination naturelle, fait bien sans

(1) *Fondements de la métaphys. des mœurs*, 1re sect.
(2) *Ibid.*, ibid.

doute : mais son action, tout aimable qu'elle est, manque encore du vrai caractère moral. Mais si, accablé de chagrins, ou même peu favorisé par la sensibilité, il a le courage et la force de penser aux autres plus qu'à lui-même, c'est alors qu'il mérite le respect, et que la moralité éclate en lui dans toute sa pureté.

II. De cette première proposition, Kant en conclut une seconde : l'action morale tire sa valeur, non du *but* qu'elle se propose, mais du *principe* qui la détermine ; en d'autres termes, le principe moral agit sur la volonté par sa *forme*, et non par sa *matière* (1).

Supposé que le principe déterminant soit dans le *but* ou dans l'*objet* de l'action, ce qui est la même chose, il est évident, selon Kant, que ce *but*, cet *objet*, cette *matière*, pour parler la langue de Kant, ne peut déterminer l'action que par son rapport à la faculté de désirer, c'est-à-dire par le *plaisir*. C'est là, à la vérité, une affirmation que Kant reproduit souvent, sans jamais en donner de preuve; mais elle est capitale dans sa théorie. Le plaisir est donc, à l'entendre, la seule condition qui rende intelligible une telle détermination. Or il est impossible de décider *a priori* si tel objet donnera du plaisir ou de la peine, ou s'il sera indifférent. C'est seulement l'expérience qui peut en décider, et le principe qui résulte de ce rapport du plaisir à l'objet est empirique. Il n'aura donc aucun caractère de nécessité et d'universalité, et, par conséquent, il ne peut être le principe moral. Car, reposant sur la constitution particulière du sujet, constitution qui pourrait être tout autre, il n'est pour lui qu'une règle plus ou moins arbitraire, mais non une loi. Par exemple, si l'objet de mon action est de me procurer de l'argent, la règle que je me fais à cet égard suppose toujours cette condition, que l'argent me fasse plaisir. Or, comme il n'y a pas de nécessité *a priori* pour qu'un homme aime la richesse plus qu'autre chose, il n'y a pas là le principe d'une loi.

(1) *Fondement, ibid., ibid., Critique de la raison pratique*, l. I, c. I, § 4, théor. III.

Il n'en est pas de même, lorsque je dis : Dois-je tenir ma promesse? car, dans ce cas, que cela me plaise ou non, j'ai conscience d'être soumis à cette loi. Donc, si tout objet ne peut agir sur la volonté que par l'intermédiaire du plaisir, et si le plaisir ne peut donner qu'une règle empirique et sans caractère moral, il est évident que la valeur morale d'une action ne vient pas de l'objet, mais du principe même, non de la *matière*, mais de la *forme*. Or si, dans une loi quelconque, vous faites abstraction de la matière de la loi, que reste-t-il, si ce n'est l'*universalité* de la loi ?

De ces deux propositions, Kant déduit la définition du devoir. « Le devoir, dit-il, est la nécessité de faire une action *par respect pour la loi.* » Cette définition va nous conduire à la formule du principe de la moralité. Cette formule est ce qu'il appelle l'*impératif catégorique* (1).

Un *impératif* est une contrainte exercée par la raison sur la volonté. Cette contrainte ne peut être supposée que dans une volonté qui n'obéit pas immédiatement à la loi, soit qu'elle la connaisse mal, soit que, la connaissant bien, elle soit sollicitée en sens contraire par des mobiles subjectifs. C'est donc seulement une volonté à la fois raisonnable et affectée par la sensibilité qui peut être le sujet d'un impératif. Une volonté absolument raisonnable obéit spontanément à la loi, et n'a pas besoin d'un ordre. Quant à une volonté sans raison, c'est une expression contradictoire; et par conséquent, là où il n'y a que des inclinations, un impératif est parfaitement inutile. L'impératif est donc une sorte de moyenne entre la loi d'une volonté pure et la loi d'une inclination irrésistible. Réunissez ces deux lois dans un être doué de volonté, la résultante sera l'*impératif*.

Kant distingue deux sortes d'impératifs : les *impératifs hypothétiques* et l'*impératif catégorique*. Les premiers sont ceux qui conseillent une action, comme moyen d'atteindre un

(1) *Fond. de la mét.*, sect. II.

certain objet, distinct de l'action elle-même. Le second est celui qui nous représente une action comme bonne en soi. Dans le premier cas, il n'est pas question de savoir si le but est bon ou mauvais, mais seulement de ce qu'il faut pour l'atteindre. « Les préceptes que suit le médecin pour guérir son malade, et ceux que suit l'empoisonneur qui veut tuer son homme à coup sûr, ont tous deux une égale valeur en ce sens qu'ils leur servent également à atteindre parfaitement leur but. »

Mais l'*impératif catégorique* nous commande immédiatement une certaine conduite, sans avoir lui-même comme condition une fin pour laquelle cette conduite ne serait qu'un moyen. Or cette sorte d'impératif est le seul qui puisse être considéré comme une loi. Il n'en est pas de même des impératifs hypothétiques : en effet, ce qu'il est nécessaire de faire uniquement pour atteindre un but arbitraire peut être considéré en soi comme contingent, et nous pouvons toujours nous affranchir du précepte en renonçant au but, tandis que l'impératif inconditionnel ne laisse pas à la volonté le choix arbitraire de la détermination contraire, et par conséquent renferme seul cette nécessité que nous voulons trouver dans une loi. Il est donc nécessairement universel; et toute maxime qui ne pourra pas prendre la forme d'une loi universelle ne peut être un principe de devoir : elle peut avoir une valeur relative, elle peut être une règle, mais non pas une loi.

De là cette formule : « Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée par ta volonté en une loi universelle (1). »

A l'appui de ce principe, Kant invoque très habilement l'expérience personnelle de chacun; et il montre un talent d'observateur égal à son rare génie de critique et de dialecticien. « Qu'arrive-t-il, dit-il, la plupart du temps, lorsque nous violons la loi morale? Voulons-nous en réalité transformer en

(1) *Crit. de la rais. prat.*, l. I. c. I, § 7.

règle et en loi générale notre conduite particulière? Loin de là; nous voulons que le contraire de notre action demeure une loi universelle. Seulement, nous prenons la liberté d'y faire une exception en notre faveur, ou plutôt en faveur de nos penchants, et pour cette fois seulement... Quoique notre jugement, lorsqu'il est impartial, ne puisse justifier cette espèce de compromis, on y voit néanmoins la preuve que nous connaissons réellement la validité de l'impératif catégorique, et que, sans cesser de le respecter, nous nous permettons à regret quelques exceptions qui nous paraissent de peu d'importance. »

On objectait à Kant que son principe n'était qu'une formule nouvelle du principe de la moralité, mais non un principe nouveau. « Mais, réplique-t-il avec raison, celui qui sait ce que signifie pour le mathématicien une formule qui détermine d'une manière exacte et certaine ce qu'il faut faire pour traiter un problème, celui-là ne regardera pas comme quelque chose d'insignifiant et d'inutile une formule qui ferait la même chose pour tout devoir en général (1). » En effet, trouver un principe qui décide *a priori* et dans tous les cas ce qui est juste ou injuste, bien ou mal, n'est-ce pas la pierre philosophale de la morale? Mais le principe de Kant a-t-il cette portée? Il est permis d'en douter (2).

Le principe de l'*impératif catégorique* conduit Kant à deux autres principes de la plus haute importance, qui lui servent de fondements. Le premier est le principe de l'*humanité considérée comme fin en soi* (Selbstzweck); le second est le principe de l'*autonomie de la volonté*.

Pour que l'impératif catégorique soit possible, c'est-à-dire pour qu'il y ait en nous une loi qui commande *sans condition*, il faut qu'il y ait dans la nature quelque être qui ait une valeur *absolue*, c'est-à-dire qui ne puisse pas être employé comme

(1) *Crit. de la rais. prat.*, préface, note.
(2) Le moraliste allemand Garve a dirigé de très sérieuses objections contre le critérium de Kant. *Ubersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre,* Breslau 1798.

moyen pour quelque autre chose, mais qui soit en lui-même un *but* et une *fin*.

Un tel caractère n'appartient pas, dans la nature, aux choses matérielles, mais seulement à l'être raisonnable, et en particulier au seul être raisonnable que nous connaissions, c'est-à-dire à l'homme : « L'homme, dit Kant, et en général toute créature raisonnable, existe, *comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen* pour l'usage arbitraire de telle ou telle volonté (1). » Les objets de nos inclinations n'ont qu'une valeur conditionnelle et relative, celle de *moyens* : c'est pourquoi on les appelle des *choses* ; au contraire, on donne le nom de *personnes* aux êtres raisonnables qui ne peuvent être employés comme *moyens* , et qui par conséquent restreignent la liberté de chacun et lui sont un objet *de respect*. En un mot, les personnes ont seules une valeur absolue : d'où il suit qu'elles doivent se respecter les unes les autres et se respecter elles-mêmes.

De là le second priucipe, qui n'est, selon Kant, qu'une formule nouvelle de l'impératif catégorique : « Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, comme une fin, et que tu ne t'en serves jamais comme d'un moyen. »

Cette théorie de l'humanité, considérée comme *fin en soi*, c'est-à-dire comme ayant en tant que nature raisonnable une valeur absolue, est l'une des plus belles idées de la morale de Kant. Il est à regretter qu'elle ne soit exposée expressément que dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, qu'elle reparaisse à peine dans la *Critique de la raison pratique* (2), et qu'il n'y soit pas même fait allusion dans la *Doc-*

(1) *Fond. de la mét. des mœurs,* sect. II, pp. 69 et suiv.

(2) Dans la *Critique de la raison pratique*, la doctrine de « l'humanité fin en soi » ne compte plus au nombre des principes ; Kant semble, dans cet ouvrage, avoir voulu renchérir encore sur le formalisme de son premier écrit. Ce n'est que dans le chapitre sur le sentiment moral, et dans son analyse du sentiment du respect (liv. I, ch. III), que la doctrine en question est invoquée et rappelée.

trine du droit. C'est là pourtant qu'est le vrai principe du droit : c'est dans ce principe qu'est la justification et la raison d'être de la philosophie du XVIIIe siècle. Reconnaissons cependant que, dans la *Doctrine de la vertu*, Kant a tiré un grand parti de ce principe.

La théorie de la *nature raisonnable* comme fin en soi nous conduit à la théorie de l'*autonomie de la volonté*, qui va nous donner le vrai et dernier fondement de l'impératif catégorique.

Selon Kant, la volonté n'est pas seulement *soumise* à une loi, mais elle *se donne à elle-même* la loi : elle est *législatrice.*

Supposons en effet une volonté soumise à une loi ; il se peut faire qu'elle ne soit attachée à cette loi que par un certain intérêt. Mais une volonté qui se donne à elle-même la loi n'a plus besoin d'aucun intérêt pour s'y soumettre. Le caractère d'une volonté autonome est donc parfaitement réciproque avec le principe de l'impératif catégorique. Car, d'un côté, étant donnée une volonté autonome se donnant elle-même la loi, il s'ensuit nécessairement que cette loi est universelle, c'est-à-dire s'appliquant à toute volonté raisonnable ; et étant universelle, elle est en même temps inconditionnelle puisqu'aucun intérêt ne s'attache à l'exécution de cette loi. D'un autre côté, un impératif ne peut être catégorique que s'il résulte d'une volonté se donnant elle-même la loi, puisque c'est le seul cas où l'on peut se représenter une loi absolument désintéressée.

Ici Kant s'arrête pour se féliciter de sa découverte, et pour signaler l'erreur de tous les systèmes de morale qui l'ont précédé. Le vice essentiel, τὸ πρῶτον ψεῦδος, de tous ces systèmes c'est qu'ils ne concevaient l'homme que comme soumis extérieurement à des lois. C'est ce que Kant appelle l'*hétéronomie.* Mais alors il fallait toujours que quelque intérêt s'attachât à l'exécution de ces lois, pour contraindre la volonté, et il n'en est pas de même de nos volontés autonomes.

Mais, dira-t-on à Kant, une volonté qui se dicte des lois à elle-même n'est-ce pas l'arbitraire, le caprice, l'absence même

de loi ? Oui, si on suppose une volonté comme la nôtre, c'est-à-dire mêlée de sensibilité ; si vous supposez au contraire la volonté d'un être raisonnable, cette volonté par elle-même ne peut vouloir autre chose que ce qui est conforme à son intérêt, c'est-à-dire la nature d'un être raisonnable. Elle ne voudra donc que des lois raisonnables.

Le concept de la volonté autonome, combiné avec celui de l'humanité fin en soi, conduit Kant à un nouveau concept, à savoir le *Règne des fins.*

Kant appelle règne (Reich) « *la liaison systématique des êtres raisonnables réunis par des lois communes* ». La loi commune de tous les êtres raisonnables (par la deuxième maxime) est de se traiter les uns les autres comme des *fins* et non comme des moyens. De là un *règne des fins*, qui n'est à la vérité qu'un idéal, mais qui est l'idéal de l'impératif catégorique.

On peut, dans ce règne ou royaume, être *membre* (Glied) ou *chef* (Oberhaupt) : membre en tant qu'on est soumis à des lois ; chef, en tant qu'on donne la loi.

Dans le premier cas, la volonté reconnaît des lois sans y obéir nécessairement : c'est le fait de la volonté humaine partagée entre la raison et les passions. Dans le second cas, la volonté ne se distingue pas de ses maximes, elle obéit spontanément à la loi : c'est le cas de la volonté *pure;* c'est la *sainteté.*

La maxime du devoir se transforme donc encore une fois, et nous donne cette dernière formule : « Agis de telle sorte que ta volonté puisse se considérer elle-même comme dictant par ses maximes des lois universelles. » Ce que l'on peut traduire ainsi : *Agis comme membre du règne des fins, comme si tu devais en être chef* ; ou encore, passe de l'état de sujet à l'état de législateur.

Cette théorie de la volonté autonome et du règne des fins nous paraît avoir un rapport manifeste avec la conception de l'État, telle que Rousseau l'avait exposé dans son *Contrat social.*

Dans le *Contrat social*, Rousseau fait dériver la loi de la volonté *générale*, qu'il distingue de la volonté collective ou de la volonté *de tous*. Celle-ci n'est que la somme des volontés particulières. Celle-là est une volonté qui se trouve dans chacun et par laquelle chacun tend au bien de tous. Ainsi chaque individu contient deux volontés : l'une particulière, par laquelle il veut son propre bien ; l'autre générale par laquelle il veut le plus grand bien commun. Chaque individu peut être considéré, soit comme *sujet*, soit comme *citoyen*. Comme *sujet*, il est soumis à la loi ; comme *citoyen*, il fait la loi. N'est-ce pas la distinction même de Kant entre le sujet et le législateur (1) ?

Quoi qu'il en soit de ce rapprochement entre Kant et J.-J. Rousseau, si l'on considère le règne des fins, on verra qu'il comprend à la fois les *choses* et les *personnes* ; les choses y ont un *prix* ; les personnes seules une *dignité*.

Ce qui fait la dignité de la personne humaine, c'est la moralité ; c'est-à-dire : 1° la souveraineté législative ; 2° la qualité de fin en soi ; 3° l'universalité des maximes.

Arrivés là, nous retrouvons le concept duquel nous étions partis : à savoir, une bonne volonté.

En effet une volonté absolument bonne est : 1° celle qui peut généraliser ses maximes sans se contredire elle-même ; car si ses maximes se contredisaient, c'est qu'elles ne seraient

(1) Hegel a déjà signalé ce rapport. Après avoir parlé, dans son *Histoire de la philosophie*, du principe de Rousseau, la volonté, il ajoute : « Dieses giebt den Ubergang zur kantischen Philosophie » éd. de Berlin, 1836, t. XV, p. 529). Voici d'ailleurs quelques passages frappants du *Contrat social* qui peuvent être rapprochés, non seulement pour la pensée, mais encore pour l'expression, des théories de Kant : « Chaque individu peut, comme homme, avoir une *volonté particulière* contraire ou dissemblable à la *volonté générale* qu'il a comme citoyen. » (*Contrat social*, I, VII.) « *La volonté générale est toujours droite* et tend à l'utilité publique. » (*Ibid.*, II, III.) « Il y a certes bien de la différence entre la volonté *de tous* et la volonté *générale*. Celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun ; l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières. » (*Ibid.*, II, III.) « Ce bien particulier excepté, il veut le bien général pour son propre intérêt tout aussi fortement qu'aucun autre. » (*Ibid.*, IV, I.) « Chaque individu, contractant pour ainsi dire avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport, savoir :

pas bonnes pour tout le monde ; elle ne serait donc pas absolument bonne ; 2° celle qui fait abstraction de tout but à réaliser, autrement, elle ne serait bonne que relativement à ce but. Cependant il faut un but. Or, un but qui n'est pas à réaliser, c'est un but qui existe déjà par lui-même ; c'est une fin contre laquelle on ne doit pas agir. Quelle peut être cette fin? Ce ne peut être que le sujet possible de toutes les fins, celui qui se pose à lui-même le but, à savoir la volonté. La volonté étant bonne, c'est donc celle qui se traite elle-même comme fin en soi. 3° Enfin la volonté absolument bonne est une législatrice universelle : puisque c'est précisément cette propriété qui la constitue fin en soi.

Kant tire de cette savante et laborieuse analyse cette définition finale de la moralité : « La *moralité*, c'est le *rapport des actions à l'autonomie de la volonté.* »

Si nous cherchons à nous rendre compte de la signification philosophique de la morale de Kant un peu étouffée sous le poids de tant de formules, nous croyons qu'il a voulu réconcilier et rattacher à la même racine deux principes qui tendent toujours à s'opposer l'un à l'autre, à savoir la *loi* et la *liberté*. La loi était représentée par la philosophie antérieure comme un *ordre*, c'est-à-dire comme une contrainte extérieure, imposée soit par un législateur humain, soit par un législateur divin, mais commandant toujours par l'espérance et la crainte, par les promesses ou les menaces. Ce serait sans doute une extrême exagération que d'imputer cette basse doctrine à toutes les théories morales du passé ; car ni le platonisme, ni le stoïcisme, ni le christianisme n'ont réduit la loi

comme *membre du souverain* envers les particuliers, comme *membre de l'État* envers le souverain. » (*Ibid.*, I, VII.) « La volonté générale pour être vraiment telle doit *l'être dans son objet aussi bien que dans son essence*. Elle perd sa rectitude lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé, parce qu'alors, jugeant *de ce qui nous est étranger*, nous n'avons aucun vrai principe d'équité qui nous guide. » (*Ibid.*, II, IV.) « Il n'y a plus à se demander comment on *peut être libre et soumis aux lois*, puisqu'elles ne sont que *des registres de nos volontés*. » (*Ibid.*, II, VI.)

morale à une législation extérieure et matérielle ; et ces trois grandes doctrines n'ont jamais vu dans le devoir comme Kant lui-même, qu'une loi conforme à la nature de l'être raisonnable, et vers laquelle la meilleure partie de nous-mêmes se porte spontanément, tandis que la partie inférieure résiste et se révolte. Mais, dans l'enseignement pédantesque des écoles et dans l'enseignement vulgaire de la religion, la loi tend toujours à prendre la forme d'un commandement extérieur, et à s'imposer par la crainte ou par l'espérance plutôt que par sa propre vertu. La liberté morale était donc plus ou moins atteinte dans cet ordre d'idées, où il était toujours à craindre que l'idée du bien ne finît par se résoudre dans l'idée d'intérêt.

En revanche, les philosophes du XVIIIe siècle, préoccupés avant tout de l'affranchissement de l'homme, avaient cru trouver la liberté en dehors de la loi ; et cherchant à l'émanciper de toute contrainte matérielle et de toute discipline extérieure, avaient fini par l'affranchir de toute règle et de toute discipline. Ils avaient cru trouver la vraie liberté dans un abandon déréglé à la nature sensible ; les uns, comme Helvétius et Diderot, ne reconnaissant d'autre loi que le plaisir des sens ; les autres, comme Rousseau et Jacobi, cherchant plus haut, mais dans une autorité non moins trompeuse et non moins arbitraire, à savoir dans le sentiment, une règle quelconque, bien impuissante pour défendre la liberté contre les mauvais penchants. Une théorie du droit, fondée sur de tels principes, ne pouvait conduire qu'à la liberté de faire tout ce qui plaît, ce qui est le principe de tout désordre dans l'économie sociale, comme dans l'ordre moral.

Kant a voulu combattre et concilier ces deux points de vue contraires. Au libertinage du XVIIIe siècle, il a opposé le principe de l'*impératif catégorique*; au servilisme pédantesque de la scolastique, soit théologique, soit juridique, il a opposé le principe de l'*autonomie de la volonté*. A ceux qui niaient toute règle et ne reconnaissaient d'autre loi que le plaisir, il

enseignait le principe du devoir, qui commande absolument et sans condition. A ceux qui ne comprennent la loi que comme un ordre qui s'impose du dehors à une volonté soumise, il montrait la volonté législatrice et disait qu'une créature raisonnable ne pouvait être obligée qu'à une loi portée par elle-même. Enfin, il réconciliait ces deux doctrines dans le principe moyen de l'*humanité comme fin en soi*. Car de ce principe naît évidemment une loi universelle qui s'impose à chaque individu et commande par elle-même et sans condition; voilà pour les partisans de la loi. Mais, d'un autre côté, l'humanité, se reconnaissant elle-même comme fin en soi, ne peut pas ne pas *vouloir* être traitée comme telle; et ainsi c'est la volonté elle-même, en tant que raisonnable, qui consent à la loi et qui dicte la loi : voilà la part de la liberté. La loi et la liberté se concilient donc nécessairement et ne sont qu'un seul et même principe considéré à deux points de vue différents.

Ainsi le principe de liberté, qui faisait le fond de la philosophie du XVIII[e] siècle, et qui est la racine de la dignité humaine et du droit, était rattaché en même temps au principe de l'ordre et du devoir, sans lequel aucun droit, aucune dignité n'est possible. L'émancipation de la créature humaine, que Kant a voulue, autant que qui que ce soit au XVIII[e] siècle, pouvait donc se faire sans porter atteinte à aucun principe de la morale; et c'était du même principe que sortaient, pour Kant, à la fois et le devoir et le droit.

Droit naturel et politique. — Le principe de « l'humanité fin en soi » occupe une place importante dans la Morale pratique de Kant, ou Doctrine de la vertu (*Tugendslehre*). Il lui sert à résoudre la plupart des difficultés de la morale. C'est d'abord en vertu de ce principe qu'il fait une si grande part aux devoirs de l'homme envers lui-même, et c'est par là aussi qu'il résout l'antinomie apparente de ces sortes de devoirs En effet, dans cette hypothèse, l'obligeant et l'obligé seraient réunis dans un seul et même sujet; or l'obligeant peut toujours

délier l'obligé de ses obligations ; il semble donc que l'homme pourrait toujours se dégager de ces sortes de devoirs, s'il le voulait. Mais cette contradiction se résout, selon Kant, par cette distinction, qu'il y a dans l'homme deux hommes, l'être *physique* ou sensible *(homo phænomenon)* et la *personne morale* (*homo noumenon*) (1). Or il n'y a pas de contradiction à ce que l'un soit obligé envers l'autre, c'est-à-dire à ce que l'homme individuel soit obligé envers l'humanité qui réside en sa personne, et qui doit être pour lui-même aussi bien que pour les autres un objet de respect. A l'aide du même principe, Kant réfute la doctrine du suicide : « Anéantir dans sa propre personne, dit-il, le sujet de la moralité, c'est extirper du monde, autant qu'il dépend de soi, l'existence de la moralité même, laquelle est pourtant une fin en soi ; par conséquent, disposer de soi comme d'un pur instrument pour une fin arbitraire, c'est rabaisser l'humanité dans sa personne (2). » C'est à peu près dans les mêmes termes que Kant condamne l'intempérance et la luxure: « C'est encore, dit-il, rejeter avec dédain sa propre personnalité que de se servir de soi-même comme d'un moyen pour satisfaire l'appétit brutal: c'est faire de l'homme un instrument de jouissance et par là même une chose contre nature (3). » Ainsi pour le mensonge : « Par le mensonge, l'homme se rend méprisable à ses propres yeux, et offense la dignité humaine dans sa personne... Le mensonge est l'avilissement et comme l'anéantissement de la dignité humaine... L'homme en tant qu'être moral ne peut se servir de lui-même comme d'un pur moyen (d'une machine à paroles) (4). » Enfin, c'est en raison de ce principe que Kant introduit ou plutôt retrouve dans la morale pratique une classe de devoirs trop oubliés des moralistes théologiens, le devoir de la dignité humaine, et se rattache ainsi à la morale stoïcienne. Il

(1) *Doctrine de la vertu*, part. I, liv. I, introd.
(2) *Ibid.*, ch. I, art. 1.
(3) *Ibid.*, ibid. art. 2.
(4) *Ibid.*, ch. II, art. 1.

serait très injuste sans doute d'imputer au christianisme d'avoir méconnu le sentiment de la dignité humaine. Une doctrine qui a cru que l'homme avait mérité d'être racheté par la mort d'un Dieu attachait par là à la personne humaine un prix infini ; mais, d'autre part, cette valeur de la personne était exclusivement du domaine surnaturel et mystique. L'homme réel devait au contraire toujours chercher à s'humilier, et l'abaissement même était un moyen de s'élever. De là cette tendance à amortir l'indépendance, à éteindre l'esprit de liberté, et à appeler du nom d'orgueil toute fierté d'âme, même légitime. D'ailleurs, pour saisir la différence du point de vue de la piété et de celui du droit, il suffit de comparer les maximes de Kant aux maximes sublimes mais exaltées de l'Évangile, où le Maître recommande l'humilité même envers la violence heureuse. Quoi qu'il en soit, les principes qui suivent sont du souffle moral le plus élevé : « Considéré comme personne, l'homme est au-dessus de tout prix... Il possède une dignité (une valeur intérieure absolue), par laquelle il force au respect de sa personne toutes les autres créatures raisonnables, et qui lui permet de se mesurer avec chacune d'elles, et de s'estimer sur le pied de l'égalité... L'homme ne doit pas poursuivre sa fin, qui est un devoir en soi, d'une manière basse et servile (*animo servili*), comme s'il s'agissait de solliciter une faveur. » De ces principes se tirent des maximes dignes d'être mises à côté de celle d'Épictète : « Ne soyez pas esclave des hommes. — Ne souffrez pas que vos droits soient impunément foulés aux pieds. — Il est indigne d'un homme de s'humilier et de se courber devant un autre. — Celui qui se fait ver peut-il se plaindre d'être écrasé (1) ? »

Les maximes précédentes nous conduisent naturellement à la Doctrine du droit (*Rechtslehre*) ; et il semble que Kant, pour établir cette doctrine, n'aurait eu qu'à invoquer le même principe, et à en tirer les conséquences. Dire en effet que

(1) *Doctrine de la vertu*, ch. II, art. 3.

l'humanité et, en général, toute créature raisonnable doit être considérée comme *fin* et non comme *moyen*, n'est-ce pas dire que cette créature a des droits? et l'essence du droit n'est-il pas d'être précisément une faculté qui s'appartient à elle-même, et dont nul ne doit disposer qu'elle-même? La volonté raisonnable, ou ce qu'on appelle la *personnalité*, est donc le fondement du droit ; et les différents droits ne sont autre chose que les diverses manifestations de la personnalité humaine. Le droit de conservation personnelle, le droit de propriété, le droit d'aller et de venir, la liberté du travail, la liberté religieuse, etc., se déduisent de cette idée première, que la personne humaine doit être toujours traitée comme *une fin en soi*, et ne pas être transformée en *moyen*. Tuer, spolier, asservir sous quelque forme que ce soit, c'est toujours traiter les autres hommes comme des *moyens* de satisfaire nos propres appétits. Kant aurait donc pu se borner à cette déduction ; et au moins aurait-il dû signaler ce rapport, qui unit intimement sa théorie du droit à sa théorie morale. Mais il s'est placé à un autre point de vue qui n'exclut pas le précédent, et même le suppose, mais qui néanmoins s'en distingue.

La volonté, avons-nous dit, suppose toujours une législation. Mais il y a deux législations : l'une *morale*, l'autre *juridique*, l'une *interne*, l'autre *externe*. De la différence de ces deux législations naît la différence de la morale et du droit (1).

Toute législation contient deux éléments : 1° une loi qui présente *objectivement* comme nécessaire l'action qui doit être faite; 2° un mobile qui joigne *subjectivement* à l'idée de la loi un principe capable de déterminer la volonté à faire cette action. Si le mobile de l'action n'est autre chose que la loi elle-même, l'action est *morale* ; si c'est un autre mobile, par exemple l'inclination ou la crainte, elle est *légale*. La *moralité* est donc la conformité du *motif* de l'action avec la

(1) Kant, *Doct. du droit. Introd. à la mét. des mœurs*, III, tr. fr. de J. Barni, pp. 25-29.

loi même ; la *légalité* est simplement la conformité de l'*action* à la loi, quel que soit le motif. Par exemple, une loi commande de tenir ses engagements. Celui qui obéit à cette loi, par cela seul qu'elle le commande, est un honnête homme ; celui qui agit de la même manière, pour ne pas aller en prison ou ne pas compromettre son crédit, n'est pas honnête au point de vue de la morale, mais il l'est au point de vue du droit. Car, en droit strict, peu importe le motif qui le détermine, pourvu qu'il se conforme à la loi. On peut supposer une société où cette loi serait strictement exécutée par la seule force de l'inclination ou de la crainte. Ce serait une société juridique ou légale, conforme aux principes du droit, mais non de l'éthique.

La morale ou l'éthique embrasse à la fois les devoirs intérieurs et les devoirs extérieurs, car les uns et les autres peuvent être accomplis par le seul mobile du devoir. Au contraire, le droit ne s'applique qu'aux devoirs extérieurs, les seuls qui puissent être l'objet de la contrainte (1). Son premier caractère est « de ne s'appliquer qu'aux relations extérieures d'une personne avec une autre personne, en tant que les actions de l'une peuvent médiatement ou immédiatement avoir de l'influence sur l'autre. » Par exemple, si je pense aux avantages que me procurerait le bien d'autrui, cette pensée peut être contraire à la règle morale ; mais comme elle n'a aucune influence sur l'état d'une autre personne, ne la gêne en rien et ne la prive pas de la plus petite parcelle de ce qui lui appartient, cette pensée n'a rien de contraire au droit, ou, pour parler plus exactement, il n'y a rien là qui puisse donner naissance à un rapport de droit. Mais si je passe de la pensée à l'action, je rencontre alors un droit qui m'arrête, et me fait obstacle.

Le second caractère du droit, selon Kant, c'est qu'il consiste « non dans le rapport du désir de l'un avec la volonté de

(1) Kant, *Doctr. du droit*, *Introd. à la métaphys. des mœurs*, III.

l'autre, mais dans le rapport de deux volontés (1). » Si vous désirez un objet qui m'appartient, soit pour soulager vos besoins, soit pour satisfaire une fantaisie, que je veuille ou que je ne veuille pas l'accorder, que je fasse de mon libre arbitre tel usage qu'il me plaira, il n'y a pas ici entre vous et moi de rapport de droit : si j'accorde, c'est pure libéralité de ma part ; si je refuse, vous n'avez pas le droit de vous plaindre, car ni votre désir ni votre besoin ne vous donnent aucun droit sur une chose qui n'est pas à vous. Supposez, au contraire, que vous me fassiez une proposition que j'accepte : il y a là deux faits, l'offre d'une part, et l'acceptation de l'autre, qui ne sont point des désirs, mais qui sont l'une et l'autre les actes d'une volonté, ou, comme s'exprime Kant, d'un arbitre. Cette rencontre de deux volontés donne lieu à un rapport de droit. C'est de là que naît le droit des contrats. Dans ce cas, il y a égalité et réciprocité entre les deux termes du rapport ; mais il y a des cas où les deux arbitres sont dans un rapport d'inégalité, soit par une convention antérieure, soit par la nature des choses ; cela arrive dans le rapport du mari et de la femme, du père et des enfants, du maître et des serviteurs ; le droit n'en réside pas moins, même en ce cas, dans le rapport de la volonté de l'un à la volonté de l'autre : c'est le droit domestique. Enfin il est des cas où le rapport de deux volontés n'est pas actuel, mais possible. Par exemple, j'occupe un terrain, par un acte de ma volonté, en l'absence de tout concurrent. Jusque-là il n'y a que l'acte individuel de mon libre arbitre : aussi jusque-là le droit de propriété n'existe-t-il qu'en puissance. En réalité, il n'y a qu'un fait d'appropriation non contesté, non contestable, et la notion de droit n'a pas lieu de s'appliquer. Elle n'intervient qu'au moment où plusieurs personnes se rencontrent et se reconnaissent réciproquement la possession légitime de certains domaines. C'est donc encore le rapport de deux ou

(1) Kant, *Introd. à la Doctr. du droit*, B.

plusieurs volontés, en tant qu'elles consentent ou ne consentent pas à se reconnaître les propriétaires du sol, qui donne lieu à débattre la question de droit (1).

Il reste à déterminer la nature de ce rapport d'une volonté à une volonté, qui donne naissance, selon Kant, à la notion de droit. Il ne faut pas considérer la *matière* de la volonté, mais sa *forme* (2). La matière de la volonté, c'est le but qu'elle se propose : or peu importe que l'objet de mon libre arbitre soit l'acquisition d'un champ, d'une maison ou d'une somme d'argent : peu importe également que le mobile qui me fait agir soit l'intérêt personnel ou l'affection ou la crainte. Ce qui fonde le droit, c'est la condition générale qui doit convenir à la fois aux deux volontés : cette condition, c'est la liberté. Ainsi, quels que soient les termes d'un contrat et les intentions des parties, il y a quelque chose d'essentiel au contrat, c'est la liberté des deux volontés contractantes, acceptant réciproquement les chances et les risques de leurs conventions. Il en est de même dans le droit domestique. Car à quelle condition le père, le mari, le maître de maison a-t-il des droits sur ses subordonnés? C'est à la condition que l'arbitre de l'un s'accorde avec l'arbitre des autres, selon la loi d'une liberté commune et réciproque (3). Enfin mon droit sur les choses n'est également fondé qu'à la condition de ne pas porter atteinte à la liberté des autres hommes, de telle sorte qu'ils puissent comme moi s'approprier ce qui leur est nécessaire dans les mêmes circonstances.

Des considérations précédentes, Kant déduit cette formule : « Est conforme au droit toute action qui permet, ou dont la maxime permet au libre arbitre de chacun de s'accorder

(1) Je dois dire que l'application de la formule de Kant à ces différents cas n'est pas la reproduction littérale de sa pensée, mais un commentaire qui, je crois, ne contient rien d'infidèle.

(2) Kant, Introd. à la *Doctr. du droit*. B, p. 13.

(3) Cette formule ne semble pas devoir s'appliquer au droit paternel : mais ici encore le droit est l'accord de la liberté du père avec la liberté future de l'enfant : autrement le pouvoir paternel ne serait que despotique.

suivant une loi générale avec la liberté de tous. » De là ce principe de tous les devoirs de droit : « Agis extérieurement de telle sorte, que le libre usage de ton arbitre puisse s'accorder avec la liberté de chacun suivant des lois générales (1). »

Le pouvoir de contraindre résulte immédiatement de cette notion ainsi définie (2); car, si c'est un principe de la raison que la liberté de l'un doive s'accorder avec la liberté de l'autre, tout obstacle qui s'oppose à ma liberté est contraire au droit; en écartant cet obstacle, je ne fais que défendre ma liberté. Par conséquent, la contrainte employée pour éloigner de moi tout acte injuste est elle-même conforme à la liberté : donc elle est juste.

Kant soutient même que le droit et la faculté de contraindre sont une seule et même chose (3). Il écarte de la notion de droit tout motif intérieur ou purement moral, par exemple le respect de la loi, et il fait consister le droit exclusivement dans les actions extérieures. Cela posé, le droit ne peut pas consister dans la faculté d'exiger des autres qu'ils reconnaissent intérieurement la justice de nos prétentions; car peu importe leur pensée sur ce point; le droit n'est que la faculté de les faire agir conformément à ce qui est juste, soit par la contrainte, soit par la menace de la contrainte. Mais pour que la contrainte elle-même soit légitime, il faut qu'elle s'accorde avec la liberté de celui qui l'emploie et avec la liberté de celui contre lequel elle est employée : hors de là elle n'est que la force. Ainsi la contrainte qu'emploie un créancier contre son débiteur est d'accord avec la liberté de tous deux; car d'abord le débiteur a encouru volontairement cette chance en empruntant; en second lieu, il doit consentir à subir une contrainte qu'il aurait lui-même le droit d'employer dans une circonstance semblable. Sans doute, indépendamment de la contrainte, il y a une raison qui impose au débiteur le devoir

(1) Kant, Introd. à la *Doctr. du droit*, C.
(2) *Ibid.*, D.
(3) *Ibid.*, E.

de rendre ce qu'il a emprunté; mais c'est là un principe qui appartient à la morale proprement dite et dont le droit fait abstraction; ainsi Kant finit par aboutir à cette formule qui est son dernier mot sur la nature du droit : « Le droit consiste dans la possibilité de l'accord d'une contrainte générale et réciproque avec la liberté de chacun. »

Cette théorie de Kant a un mérite remarquable : elle exclut deux fausses doctrines, qui l'une et l'autre peuvent conduire à la tyrannie; l'une qui confond le droit avec la force, l'autre qui le confond avec la vertu : la première est celle de Hobbes et de Spinoza; la seconde, celle de Platon.

Selon Hobbes et Spinoza, chaque homme a un droit absolu sur toutes choses : mais le droit absolu de l'un s'opposant au droit absolu de l'autre, il suit nécessairement que c'est la force qui décide : par conséquent, le principe se détruit lui-même. Selon Kant, au contraire, le droit ne peut être l'ennemi du droit. Tout usage de ma liberté qui nuit à la liberté d'autrui est contraire au droit. La limite de ma liberté n'est donc pas dans la force dont je puis faire usage, mais dans la faculté que doivent avoir les autres hommes d'user de leur liberté comme j'use de la mienne. Par exemple, j'ai le droit de me conserver; et je ne puis me conserver moi-même que par l'usage libre de ma volonté : j'ai donc le droit de prendre un fruit qui n'appartient à personne, de pêcher dans un ruisseau que nul ne s'est encore approprié : mais ce droit que j'ai, un autre l'a également; sa liberté est égale à la mienne; je ne puis donc lui arracher de force le fruit qu'il s'est approprié avant moi, ni le chasser de la place qu'il a occupée : je ne puis que saisir un autre fruit et une autre place. Le droit consiste donc dans l'accord de la liberté de l'un avec la liberté de l'autre; et tout ce qui viole cet accord est tyrannie.

D'un autre côté, tout ce qui ne nuit pas à la liberté d'autrui est dans mon droit en ce sens que nul n'a le droit de m'en empêcher. C'est ainsi qu'une chose, illégitime en soi, peut être licite, par rapport aux autres hommes : par exemple, l'intem-

pérance, qui est un vice, n'est pas contraire au droit, tant qu'elle ne nuit à personne : en un mot, nul n'a le droit de contraindre un autre homme à la vertu, à moins qu'il n'ait reçu cette mission de la nature ou de la convention (par exemple, le père ou le pédagogue). En principe, je ne puis rien sur la liberté d'aucun homme, à moins que lui-même ne fasse usage de sa liberté contre moi. Ce que je ne puis pas, la loi ne le peut pas davantage, car la loi n'est que l'expression de la volonté générale; et je ne puis pas vouloir qu'aucun homme soit contraint dans l'usage de sa liberté, tant que cet usage s'accorde avec la liberté de tous. Par conséquent, autre chose est le droit, autre chose est la vertu. La séparation de ces deux objets n'est pas moins nécessaire à la vertu qu'au droit; assujettir la vertu à la contrainte légale, c'est lui ôter son caractère propre, qui consiste, comme le dit Kant, à obéir à la loi morale par respect pour la loi, et non par crainte.

Mais en admettant la formule de Kant comme indiquant avec précision le milieu vrai entre la doctrine de Hobbes et celle de Platon, nous devons remarquer cependant qu'elle nous donne le signe extérieur du droit plutôt que le droit lui-même. Que cette définition soit un bon critérium pour reconnaître ce qui est de droit, je le veux bien : mais elle ne pénètre pas jusqu'à l'essence de la chose; et, pour parler le langage de Kant, sa définition fournit si l'on veut la *forme* du droit, mais non pas sa *matière*. Il nous dit bien que le droit est l'accord de la liberté de chacun avec la liberté de tous, mais il ne dit pas pourquoi un tel accord doit exister. Il faut pourtant que chaque liberté, prise en soi, soit déjà quelque chose de sacré, pour faire respecter en elle-même ce qu'elle doit aussi respecter en autrui. Il faut qu'il y ait des droits préexistants pour que chaque liberté soit limitée par la liberté des autres. Le droit est donc antérieur à toute rencontre et à tout accord des volontés; il ne résulte donc pas de cet accord.

Définir le droit, comme fait Kant, l'*ensemble des condi-*

tions sous lesquelles la liberté de chacun s'accorde avec la liberté de tous, n'est-ce pas le réduire à une abstraction? Ces conditions sont en elles-mêmes indéterminées : elles sont telles ou telles dans telles circonstances. Généralisez ces circonstances, vous avez, selon Kant, le *droit*. Mais le droit n'est pas une condition ni une somme de conditions; c'est une qualité inhérente à l'être moral, une véritable puissance antérieure et supérieure aux conditions dans lesquelles elle peut se développer. Sans doute cette puissance qui existe à la fois chez tous les hommes ne peut pas être en contradiction avec elle-même : de là vient que le droit de l'un doit s'accorder avec le droit de l'autre. On peut ensuite abstraitement et extensivement appliquer la dénomination de droit aux règles qui régissent cet accord; mais ces règles ne sont pas plus le droit que les règles de la rhétorique ne sont l'éloquence.

On pourrait partir, dans la détermination de l'idée de droit, de cette définition de Leibniz : « Le droit est un *pouvoir moral*, comme le devoir est une *nécessité morale.* » Il est remarquable que Kant, qui a emprunté à Leibniz la seconde partie de cette définition, puisqu'il définit souvent le devoir une contrainte morale, n'ait pas adopté aussi la première : cela pourrait aisément s'expliquer par la nature même de sa philosophie, qui ramène tout à des *règles*, et méconnaît la puissance active, qui est la source de l'être et de la vie. Quoi qu'il en soit, il est très juste de dire que le droit est un *pouvoir*, car tout ce qui est capable d'opposer quelque résistance ou d'empêcher quelque action est à juste titre appelé un pouvoir. Or c'est là un des caractères du droit. Un enfant n'est pas plus difficile à briser qu'une branche d'arbre. Cependant cette frêle nature tient en échec une force bien supérieure par cette mystérieuse défense que l'on appelle le droit. Nul doute qu'il n'y ait dans la nature de l'enfant un pouvoir qui s'oppose aux mauvais traitements et à la violence; mais c'est un pouvoir d'une nature particulière; car il s'associe à la faiblesse même. C'est ainsi que nous avons un pouvoir sur celui qui

nous a donné sa parole, même lorsque nous n'avons aucune force pour le contraindre à l'exécuter. Quelquefois ce pouvoir moral est accompagné du pouvoir physique, comme dans le droit paternel. Mais la conscience distingue très bien ces deux pouvoirs, et comprend que l'un ne dérive pas de l'autre.

Kant eût évité les objections précédentes, si, tout en caractérisant le droit par ses conditions externes, il en eût indiqué le principe interne, principe qu'il ne lui était pas difficile de découvrir, puisque c'est lui-même qui l'a introduit dans la science, à savoir le principe de *l'humanité fin en soi*, ou de la personnalité inviolable : *Homo res sacra homini*, disait Sénèque : c'est le principe même de Kant.

La propriété. — Si nous passions des principes aux applications, nous verrions qu'il n'est pas une question de droit naturel que Kant n'ait abordée et traitée avec l'originalité qui lui est propre. Dans l'impossibilité où nous sommes de toucher à tout, arrêtons-nous à sa théorie curieuse et singulièrement ardue de la propriété. Il est douteux que le formalisme scholastique dans lequel s'enveloppe Kant ajoute beaucoup à la profondeur des idées : mais comme ce formalisme est un des traits caractéristiques de notre auteur, on nous permettra d'en donner un curieux exemple, curieux surtout si l'on songe qu'il s'agit ici d'une question qui touche de si près à l'intérêt le plus ardent des hommes, et sur laquelle les Rousseau et les Proudhon ont répandu le feu et le poison de leur redoutable dialectique.

Voici d'abord comment Kant définit la propriété : « Le mien de droit, dit-il, *meum juris* (la propriété), c'est ce qui est avec moi dans un tel rapport que je me trouverais lésé, si un autre en faisait usage sans mon consentement. » Plus tard, au § 5, il reproduit la même définition sous une autre forme : « Le mien extérieur, dit-il, est la chose hors de moi dont on ne « pourrait m'empêcher d'user à mon gré sans me léser. » Ces deux définitions sont identiques et expriment les deux aspects sous lesquels on peut considérer la propriété : l'un négatif,

l'autre positif; le mien de droit c'est ce dont je puis exclure les autres, et ce dont nul ne peut m'exclure. Que cette définition soit exacte, et qu'elle exprime bien le double caractère de la propriété, je ne le nie pas : seulement ce n'est qu'une définition, c'est-à-dire une notion abstraite, à laquelle il est fort possible que rien ne corresponde en droit dans la réalité. En effet, cette définition revient à ceci : Étant donné un objet tel, que personne n'en puisse user sans mon consentement, j'appelle cet objet *mien.* » Mais cet objet est-il donné et surtout est-il légitime? Voilà la question.

Kant fait un pas de plus, et il distingue deux espèces de possession : l'une qui consiste purement et simplement dans la détention de l'objet, et le fait de l'avoir actuellement en notre pouvoir; l'autre qui est indépendante des conditions du temps et de l'espace, et en vertu de laquelle je puis dire qu'une chose est mienne, quoique je ne l'aie pas actuellement entre les mains. « Ainsi je n'appellerai pas mienne une pomme « parce que je l'ai dans la main, mais seulement si je puis « dire : je la possède, quoique je l'aie déposée quelque part. « De même, je ne puis dire du sol sur lequel je suis couché « qu'il est mien pour cette raison : je ne puis le qualifier ainsi « que si je puis affirmer qu'il sera encore en ma possession « lorsque j'aurai changé de place. » Cette distinction n'est autre chose que celle qui est reconnue par tous les jurisconsultes entre la possession et la propriété; mais elle est ramenée très habilement par Kant aux principes de sa philosophie. Il appelle l'une possession *empirique* (phænomenon), parce qu'elle n'a lieu que dans un point déterminé de l'espace et du temps; l'autre, possession *intelligible* (noumenon), parce qu'elle a lieu en dehors de toute condition d'espace et de temps, et qu'elle indique simplement un rapport de moi à quelque chose hors de moi.

Mais cette distinction, quelque juste et fine qu'elle soit, ne va pas plus loin cependant que la définition même. Sans doute, pour que je puisse être lésé par l'usage qu'un autre

fait de ma chose sans mon consentement, il faut bien que la *détention* soit quelque chose de différent de la véritable possession; autrement celui qui en fait usage, de quelque manière qu'il l'ait obtenue, en deviendrait par cela même propriétaire, puisque l'usage n'est pas possible sans une certaine détention. Par conséquent, dans la définition du mien de droit est déjà contenue la notion d'une possession intelligible, ou pour mieux dire elle n'est autre chose que cette notion même. Au reste, je ne prête pas cette déduction à Kant; c'est lui-même qui la fait dans les termes suivants : « La « condition subjective de la possibilité de l'usage en général « est la possession. Mais quelque chose d'extérieur ne saurait « être mien que si je puis me supposer lésé par l'usage qu'un « autre ferait d'une chose en possession de laquelle je ne « serais pourtant pas. Avoir quelque chose comme sien est « donc contradictoire, si le concept de la possession n'est pas « susceptible de deux sens différents, c'est-à-dire si l'on ne « peut distinguer la possession *sensible* et la possession « *intelligible*, en entendant par la première la possession « *physique* et par la seconde la possession *purement intelligible* du même objet. »

Mais cette notion de la possession intelligible, étant tirée analytiquement de la définition du mien de droit, ne nous apprend rien de plus que cette définition même, sur la possibilité et la légitimité d'une telle possession. Aussi Kant se pose-t-il la question suivante : Comment la possession intelligibie est-elle possible?

La possibilité de la possession empirique ou physique ne souffre pas de difficultés : « La proposition de droit qui est « relative à la possession empirique est analytique (1) : car « elle ne dit rien de plus que ce qui résulte de cette posses-

(1) Kant appelle proposition *analytique* celle où l'on ne peut nier l'attribut du sujet sans contradiction. Dans le cas dont il s'agit, on ne peut nier la possession sans nier la liberté : par conséquent celle-ci étant donnée, l'autre l'est également. La proposition est analytique et évidente par elle-même.

« sion suivant le principe de contradiction, c'est-à-dire que si « je suis le détenteur d'une chose, celui qui s'en empare sans « mon consentement affecte et diminue le mien intérieur (ma « liberté), et par conséquent suit une maxime directement con- « traire à l'axiome du droit. La proposition qui a pour objet la « légitimité de la possession empirique ne dépasse donc pas « le droit d'une personne par rapport à elle-même (1). »

Mais je ne puis pas conclure de la même manière dans le second cas, je veux dire dans le cas de la possession intelligible. Ma liberté n'emporte pas par elle-même un droit sur un objet qui n'est pas actuellement l'objet de mon arbitre, puisque je n'en suis pas détenteur; comment le droit peut-il s'étendre de cette sphère intérieure dans une sphère indéterminée, où le moi n'est pas, où, du moins, il n'est qu'idéalement? Enfin, comment est possible la possession d'un objet à distance et dans la durée, ou plutôt abstraction faite de l'espace et de la durée? Cette proposition est *synthétique* (2), puisqu'elle ajoute au sujet une espèce de possession qui ne dérive pas nécessairement de sa liberté.

Voilà le problème : il est hardiment et profondément posé. Voyons la solution.

Selon Kant, la raison pratique n'a pas autre chose à faire pour répondre à cette question que d'écarter toutes les conditions de l'intuition sensible qui fondent la possession empirique, c'est-à-dire l'espace et le temps; et par le seul fait qu'elle élimine ces conditions, elle fonde et étend le concept de droit en dehors de toute condition empirique.

Mais j'ai beau creuser les conditions de cette épreuve éliminative, je ne vois absolument rien qui puisse servir de fondement à une si étrange extension de droit, le droit de la personne sur un objet situé hors d'elle, et dont elle n'a pas

(1) *Doctr. du droit*, part. I, c. I, § 6.

(2) Kant appelle proposition *synthétique* celle où l'on peut affirmer le sujet sans l'attribut, où par conséquent celui-ci est *ajouté* au sujet, et n'y est pas contenu en vertu du principe de contradiction.

la détention actuelle. Je ne puis voir ici qu'un artifice logique qui résout la difficulté par ses termes mêmes, et où la réponse est absolument identique à la question. Il s'agit de savoir comment une possession autre que la possession empirique est possible : on répond qu'il suffit, pour concevoir la possibilité, d'écarter les conditions de la possession empirique. On dit qu'il est de l'essence de la raison de fonder des propositions de droit *extensives* par la seule *élimination* des conditions empiriques. C'est là précisément le problème : et si la chose est évidente de soi, il ne fallait pas la donner comme un problème; mais la chose n'est nullement évidente de soi; car on ne voit pas comment une opération tout abstraite de la raison, à savoir l'élimination de l'espace et du temps, suffit pour étendre mon droit d'une manière effective, en dehors du temps et du lieu actuel. Kant a eu grandement raison de dire qu'il y avait là un problème; mais il ne nous fournit aucun élément de solution.

Sans doute, si le principe de la possession intelligible était donné en soi comme une règle nécessaire de la liberté, il serait inutile, pour en montrer l'application, d'y ajouter les notions de l'espace et du temps, comme on est obligé de le faire pour la connaissance spéculative des objets; mais la question est précisément d'établir que ce principe est une règle. Jusqu'à présent, il n'est autre chose qu'une définition.

Kant a si bien senti le vice de sa théorie, qu'à sa définition, dont il est impossible de rien tirer, il a ajouté un axiome ou un postulat, qu'il appelle *postulat juridique de la raison pratique*, qui, selon nous, n'a pas plus de fécondité. Mais il faut l'examiner de plus près.

Voici ce postulat : « Il est possible que j'aie comme mien un objet extérieur quelconque de mon arbitre, c'est-à-dire qu'une maxime d'après laquelle, si elle avait force de loi, un objet de l'arbitre devrait être en soi sans maître, est nulle de soi (1). » En d'autres termes, une loi qui interdirait à

(1) *Doctr du droit*, part. I, c. I, § 11.

chacun de s'approprier un objet quelconque auquel se serait appliquée sa volonté, et selon laquelle cet objet devrait être considéré comme étant sans maître, est contraire au droit.

Voici maintenant la démonstration. Un objet de mon arbitre est un objet dont j'ai physiquement le pouvoir de me servir. Dire que cet objet ne peut pas devenir mien, c'est dire que je dois mettre hors de mon usage et hors de tout mon usage des choses pouvant servir, ce qui d'une part est contradictoire en soi, et d'autre part met la liberté en contradiction avec elle-même.

Je remarque que ce postulat peut avoir deux sens : car le mot *avoir* a deux sens, selon Kant. On peut *avoir* un objet d'une manière empirique ou d'une manière intelligible. Le premier est la détention, le second est la propriété. Si le mot *avoir* signifie ici possession intelligible, alors la possibilité d'une telle possession n'a plus besoin d'être démontrée, puisqu'elle est posée d'abord dans le postulat du droit, et par conséquent la démonstration si compliquée que nous avons combattue tout à l'heure est parfaitement inutile; toute la théorie de la propriété se réduit à une définition et à un axiome. Mais si le mot *avoir*, dans le postulat, ne s'entend que dans un sens empirique, ce postulat ne peut pas servir à la démonstration de la possession intelligible ou de la propriété.

Kant raisonne ainsi : « Vouloir m'imposer, comme condition de la possession d'une place, la nécessité de l'occuper constamment de ma personne, ce serait soutenir qu'il n'est pas possible d'avoir à titre de sien quelque chose d'extérieur. » Ainsi nier la possession intelligible, c'est nier le postulat juridique.

Pour que ce raisonnement fût juste, il faudrait que, dans le postulat, *avoir quelque chose comme sien* signifiât précisément l'avoir en dehors de l'espace et du temps. Dans ce cas, le raisonnement est juste, mais ce n'est qu'une tautologie. Mais si ces termes signifient simplement posséder actuellement une chose en tant qu'on en fait usage, le raisonnement

n'est pas concluant; car, dans ce cas, exiger pour la possession d'une place que je l'occupe de ma personne, ce n'est pas nier absolument que je puisse avoir cette place comme mienne, ce n'est pas nier absolument le mien extérieur, et par conséquent ce n'est pas aller contre le postulat juridique, si ce postulat ne s'étend pas au delà de la possibilité d'une possession empirique.

Or je dis maintenant que le sens du postulat est et ne peut être que ce dernier sens, et qu'il n'est évident qu'à cette condition. En effet, quelle est la raison que fait valoir Kant en faveur du postulat juridique? Nier, dit-il, la possibilité de quelque chose de mien, c'est vouloir que la liberté se prive elle-même de l'usage de son arbitre, en mettant hors de tout usage possible des objets pouvant servir. Mais cela ne serait vrai que si je niais toute possession, même empirique; car si j'admets une possession empirique, je ne mets pas hors de tout usage des choses pouvant servir, je dis seulement que pour l'homme les choses ne deviennent siennes qu'autant qu'il en fait usage; je n'empêche pas la liberté de se servir des choses utiles, mais j'établis que son droit sur ces choses ne s'étend pas au-delà de l'usage. Le problème est précisément de faire voir que l'usage des choses rend nécessaire une possession qui s'étende au delà du simple usage; et cela n'est pas contenu dans le postulat, car le postulat est une proposition analytique, et la proposition qu'il s'agit d'établir est synthétique.

Kant se décide enfin à sortir de ces abstractions et à chercher dans l'expérience l'origine et le principe de la propriété; mais il n'est pas plus heureux dans cette nouvelle entreprise. Il adopte le principe des jurisconsultes, l'occupation sanctionnée par la loi (1). Or ce principe est tout à fait insuffisant pour résoudre le problème posé par Kant. Ce problème est celui-ci: Comment de la possession empirique ou de la détention actuelle puis-je passer à la possession intelligible, c'est-à-dire

(1) *Doctr. du droit*, part. I, c. I, § 11.

à la propriété? L'occupation explique très bien la possession empirique. Lorsqu'une chose n'est à personne, elle est à celui qui s'en empare et qui s'en sert : nier cela, ce serait, comme dit Kant, mettre hors de tout usage des choses pouvant servir. Mais le fait de s'emparer d'une chose peut-il donner sur cette chose un pouvoir indépendant de l'espace et du temps? Comment se pourrait-il faire que, pour m'être couché à une place quelconque du sol, cette place fût encore à moi, même après que je l'aurais quittée? L'occupation ne donne pas un droit qui dépasse le temps de l'occupation elle-même. On a employé souvent dans cette question la comparaison du théâtre, où les meilleures places sont à ceux qui arrivent les premiers. Mais la place que j'occupe dans un théâtre n'est pas mienne à perpétuité, elle ne l'est que pendant la durée du spectacle. L'occupation ne s'étend pas plus dans l'espace que dans le temps. Pourquoi l'occupation d'une place déterminée me donnerait-elle un droit sur la place qui est à côté? En supposant que l'occupation puisse avoir cette vertu, jusqu'où s'étendra son droit? « Suffit-il, dit J.-J. Rousseau, de mettre le pied sur un continent pour s'en déclarer le maître et en exclure à jamais tous les autres hommes? » Kant, pour fixer les limites de ce droit d'occupation, dit que chacun peut s'approprier ce qu'il a le pouvoir de défendre (1); d'où il suit que c'est la force qui devient le signe et le titre justificatif du droit. « Lui, le philosophe de la liberté et du droit, dit le traducteur de Kant dans son excellente Introduction, soumet ici le droit à la force, et cherche dans un élément physique et indépendant de la liberté humaine une limite qui ne doit relever que de la liberté et de la justice. Il oublie que ce n'est pas la puissance de défendre une terre qui en fait la légitimité, mais que c'est, au contraire, cette légitimité qui en autorise la défense (2). »

Chose étrange! Kant a méconnu le seul principe qui pût

(1) *Doctr. du droit,* § 15.
(2) Intr. du trad., p. 156.

résoudre le problème tel qu'il l'a posé, c'est-à-dire le principe du travail. C'est le travail seul qui peut changer la possession empirique en possession intelligible. Le travail, en déposant en quelque sorte un signe de ma présence dans les différents lieux de l'espace qui ont été successivement l'objet de mon activité, perpétue l'occupation, et, en imprimant aux objets le sceau de ma personnalité, lui permet de franchir l'espace et le temps. En passant d'un sillon à un sillon, j'étends ma possession sans rien perdre de ce que je possédais antérieurement; car ce sillon, œuvre de mon industrie, garde le témoignage de ma présence, et oppose ainsi une barrière insurmontable à une nouvelle occupation. Kant a vu avec profondeur que tout le mystère de la propriété était dans cette extension de la volonté dans l'espace et dans le temps; mais il a expliqué cette extension par une opération abstraite et toute négative de l'entendement, au lieu d'en chercher le sens dans le fait de la personnalité vivante, qui conquiert l'espace et le temps, et dont les œuvres ne passent pas avec les actions.

L'étude de la propriété, quoique appartenant au droit privé, nous conduit cependant au droit public; car, selon Kant, la propriété, tant qu'il n'y a pas de droit public ou de lois, n'est que *provisoire :* ce n'est que dans l'État qu'elle devient *péremptoire* (1). Cette vue, qui est très juste et qui tranche le nœud des objections soulevées par la théorie de Rousseau, ne peut être bien comprise qu'après l'exposition des principes de la politique de Kant.

Rapport de la politique et de la morale. — La politique de Kant, sans être remarquable par l'invention, est cependant d'un encore grand intérêt. On y voit l'auteur adopter les plus importantes idées de la politique du XVIIIe siècle; et déjà cette adhésion est par elle-même un fait intéressant; mais de plus, en exposant ces idées, Kant leur imprime son

(1) *Doctr. du droit*, § 15

cachet; il les transforme et les éclaircit; et sur quelques points, il les améliore profondément.

Une des questions les mieux traitées par lui, et aussi l'une des plus négligées par les publicistes de son temps, c'est la question de l'accord entre la politique et la morale (1). Kant défend la nécessité de cet accord contre la politique empirique et machiavélique.

« La politique dit : Soyez prudents comme les serpents. La morale y ajoute la restriction : Et simples comme les colombes. Si l'un et l'autre sont incompatibles dans un même précepte, la politique sera réellement en opposition avec la morale ; mais si ces deux qualités doivent absolument se trouver réunies, l'idée du contraire est absurde, et l'on ne peut plus même proposer comme problématique la question : Comment on accorderait la politique et la morale (2). » Or l'opposition absolue que l'on suppose entre les principes de la morale et les maximes de la politique ne peut être admise que par ceux qui ne reconnaissent aucune morale. Dans ce cas, l'art de conduire les hommes ne diffère point de l'art de conduire les animaux, et devient un simple mécanisme, comme il l'est trop souvent en effet. Mais on voit que ce n'est pas là opposer la morale à la politique, c'est sacrifier l'une à l'autre. Or on ne peut aller jusque-là ; car si l'on n'admet pas cette maxime un peu naïve : « L'honnêteté est la meilleure politique, » on admettra certainement celle-ci : « L'honnêteté vaut mieux que toute politique. » De plus, on peut bien se faire une idée d'un *politique moral*, mais non d'un *moraliste politique* ; en effet, la pensée d'un homme qui n'écoute que son devoir pour agir et laisse les conséquences se produire naturellement, c'est-à-dire d'un politique moral, n'a rien que de clair et d'intelligible ; mais celle d'un homme qui veut ramener la morale à un mécanisme et traiter les hommes comme des

(1) *Paix perpétuelle*, append. I et II (Barni, *Doctr. du droit*, p. 319.
(2) App. I. *De l'opposition de la politique et de la morale.*

moyens, quoique plus conforme peut-être à la réalité, n'en est pas moins en elle-même absurde et contradictoire.

Le moraliste politique se persuade qu'il possède vraiment la pratique de la politique ; il n'a que la pratique des affaires et l'entente de son propre intérêt. La facilité avec laquelle il se prête aux circonstances lui fait croire qu'il est capable de juger des principes, ou plutôt il mesure les principes à son expérience étroite et personnelle. Comme il connaît un grand nombre d'hommes, il se flatte de connaître l'homme, et il veut porter partout son esprit de procédure mécanique et de contrainte servile. Enfin il ne voit d'autre mesure du droit absolu que les codes et les constitutions. Il n'agit que d'après des maximes sophistiques, telles que celle-ci : 1° *Fac et excusa :* Commence par agir, tu t'excuseras ensuite ; 2° *Si fecisti, nega :* Nie tout ce que tu as commis ; 3° *Divide et impera*: Divise pour régner.

Tels sont les maximes, les jugements et les pratiques de la fausse politique. Le politique moral, au contraire, part de l'idée du droit. Partout où il apercevra des défauts dans l'État, je veux dire des choses contraires au droit et à la raison, il essayera de les corriger peu à peu, et de transformer les sujets d'esclaves en hommes. Non pas qu'il doive imiter les *moralistes despotiques*, qui vont contre l'expérience, l'opportunité et le possible ; le politique moral ne marche qu'à pas lents, et craint toujours de faire plus de mal par des réformes intempestives que par une sage temporisation.

Le politique vulgaire cherche d'abord le but ; mais en le cherchant il le manque ; car comment connaître assez le mécanisme de la nature pour s'assurer de réussir toujours par les moyens même les plus habiles en apparence? Au contraire, le politique moral établit ce principe : « Cherchez premièrement le règne de la pure raison pratique et de la justice, et votre but vous sera donné par surcroît. » Car la morale ou le droit n'est pas en contradiction avec le bien, et même le bien-être des hommes. Elle est même le plus sûr moyen de le leur

assurer. « Cette sentence un peu cavalière, mais vraie : *Fiat justitia, pereat mundus!* c'est-à-dire : que la justice règne, dussent périr tous les scélérats de l'univers ! cette sentence, qui a passé en proverbe, est un principe de droit bien énergique, et qui tranche courageusement tout le tissu de la ruse ou de la force. »

Il faut donc reconnaître le lien de la politique et de la morale, et la dépendance de l'une à l'autre. En principe, l'ordre de la volonté est le premier, et l'ordre de la nature ne vient qu'ensuite. Ne rechercher que le second, c'est les manquer tous les deux : chercher le premier est le moyen sûr de trouver le second. Ainsi, quoique en pratique l'union de la morale et de la politique rencontre d'éternels obstacles dans les passions de chaque homme et dans les mauvaises dispositions des gouvernements : « la vraie politique ne saurait faire un pas sans avoir auparavant rendu hommage à la morale... Les droits de l'homme doivent être tenus pour sacrés, quelque grands sacrifices que cela puisse coûter au pouvoir qui gouverne... Toute politique doit s'incliner devant le droit, et c'est ainsi seulement qu'elle peut espérer d'arriver, quoique lentement, à un degré d'où elle brille d'un éclat durable. »

Kant prétend même donner une formule, suivant laquelle on pourra juger si la politique est ou n'est pas d'accord avec la morale. Voici cette formule : « Toutes les actions relatives au droit d'autrui, *dont la maxime n'est pas susceptible de publicité*, sont injustes. » La *publicité* devient donc un *criterium* de la moralité du gouvernement. En effet, une maxime qu'on ne saurait déclarer tout haut, qu'il faut absolument tenir secrète, sous peine de ne pas réussir, et que l'on ne pourrait faire connaître publiquement sans soulever l'opposition de tous, une telle maxime ne peut devoir qu'à l'injustice dont elle menace chacun cette résistance universelle. A la vraie politique, qui peut ouvertement déclarer ses principes, s'oppose la *casuistique* politique, qui ne le cède en rien à

celle des meilleurs jésuites. Les règles de cette casuistique sont : la *restriction mentale*, dont elle fait usage dans la rédaction des traités publics, où elle a soin d'employer des expressions qu'elle puisse, selon l'occasion, interpréter à son avantage ; le *probabilisme*, qui consiste à imaginer dans les autres de mauvais desseins ou à chercher dans l'apparence d'une supériorité possible un motif légitime de ruiner des États pacifiques ; enfin le *péché philosophique*, qui consiste à regarder comme une peccadille très pardonnable l'absorption d'un petit État par un plus grand. Tous ces mensonges de la fausse diplomatie ne se rencontrent pas seulement dans les rapports des gouvernements entre eux, mais encore dans les rapports des gouvernements avec leurs sujets.

Abordons maintenant la politique proprement dite. Je n'examinerai que trois points principaux : 1° la théorie du contrat social ; 2° la séparation des pouvoirs ; 3° enfin le droit d'insurrection.

Le contrat social. — Kant, avons-nous dit, adopte entièrement les idées du XVIIIe siècle. Il emprunte à Rousseau la théorie du *contrat originaire (pactum originale)*, et à Montesquieu le principe de la séparation des pouvoirs. Ce qui lui appartient en propre, c'est sa remarquable polémique contre le droit d'insurrection.

Voici d'abord la théorie du *contrat social*, reproduite d'après les termes mêmes de Rousseau, sauf une modification importante que l'on remarquera : « L'acte par lequel un peuple se constitue lui-même en État, *ou plutôt la simple idée de cet acte*, *qui seule permet d'en concevoir la légitimité*, est le contrat originaire, en vertu duquel tous (*omnes et singuli*) dans le peuple déposent leur liberté extérieure pour la reprendre aussitôt comme membres d'une république, c'est-à-dire du peuple en tant qu'État (*universi*) (1). »

Kant adopte donc dans ses termes mêmes le principe du

(1) *Doctr. du droit*, § 46.

contrat social. Mais en même temps il le développe, le précise ou le rectifie en plusieurs points importants.

Et d'abord il établit que le contrat social n'est pas à ses yeux un fait historique, mais une pure idée. « Ce n'est là qu'une *pure idée* de la raison, mais une idée qui a une réalité pratique incontestable, en ce sens qu'elle oblige tout législateur à dicter ses lois de telle sorte qu'elles aient pu émaner de la volonté collective de tout un peuple, et tout sujet, en tant qu'il veut être citoyen, à se considérer comme s'il avait concouru à former une volonté de ce genre (1). » En un mot, le contrat social est en quelque sorte la forme *a priori*, sans laquelle nous ne pouvons pas penser un État, quelle que soit d'ailleurs son origine empirique.

En second lieu, le contrat social ne fonde pas le *tien* et le *mien*, c'est-à-dire le juste, mais seulement le garantit : « Si l'on ne voulait reconnaître, dit-il, même provisoirement, pour légitime aucune acquisition antérieure à l'état civil, cet état lui-même serait impossible. En effet, quant à la forme, les lois qui règlent le tien et le mien dans l'état naturel ne contiennent pas autre chose que ce que prescrivent celles de l'état civil, en tant qu'on conçoit celui-ci uniquement d'après les idées rationnelles ; toute la différence est que ce dernier détermine les conditions qui assurent l'exécution des lois du premier (2). » La seule différence qu'il y ait entre l'*état de nature* et l'*état civil*, c'est que dans le premier il n'y a point de *justice distributive* (3). L'état *civil* ou *juridique* ne contient rien de plus que l'état de nature, quant à la matière ; c'est-à-dire que les devoirs des hommes entre eux restent les mêmes dans les deux cas. Il n'en diffère que par la *forme*, c'est-à-dire par les conditions universelles et publiques qui permettent à chacun de jouir de son droit.

(1) Kant, *Rapports de la théorie et de la pratique* (voy. trad. des *Éléments métaphysiques du droit*, par J. Barni, p. 362).
(2) *Doctr. du droit*, § 65.
(3) *Ibid.*, § 41.

Troisiemement, enfin, c'est un devoir pour l'homme de passer de l'état de nature à l'état civil : « *Tu dois*, à cause du rapport de coexistence qui s'établit inévitablement entre toi et les autres hommes, sortir de l'état de nature pour entrer dans un état juridique, c'est-à-dire dans un état de justice distributive (1). » En effet, si dans un état où le tien et le mien ne sont pas garantis, personne n'est tenu à respecter le droit d'autrui, n'étant pas assuré qu'on respectera le sien, et s'il est vrai de dire qu'en agissant ainsi on n'est pas injuste envers autrui, il n'est pas moins vrai que c'est une grande injustice en général que de vouloir persister dans un état où personne n'est assuré contre la violence. Et il n'est pas nécessaire, pour établir ce principe, de prouver par l'expérience qu'avant tout état civil, les hommes sont nécessairement ennemis l'un de l'autre, comme l'a fait Hobbes. Car, lors même que cet état ne serait pas précisément un état injuste, ce serait du moins un état privé de garantie légale (*status vacuus justitia*), où le droit serait controversé, et où, par conséquent, toute acquisition ne serait que *provisoire*.

Séparation des pouvoirs. — Par ces trois principes, Kant dénoue les difficultés élevées contre la doctrine de J.-J. Rousseau. Passons à la théorie de la séparation des pouvoirs.

« Tout État, dit Kant, renferme en soi trois pouvoirs, c'est-à-dire que l'unité de la volonté générale s'y décompose en trois personnes (*trias politica*) : le *souverain pouvoir*, qui réside dans la personne du législateur ; le *pouvoir exécutif*, dans la personne qui gouverne ; et le *pouvoir judiciaire*, dans la personne du juge. Ce sont comme les trois propositions d'un syllogisme pratique : la majeure, qui contient la *loi* d'une volonté ; la mineure, l'*ordre* de se conduire d'après la loi ; enfin la conclusion (*la sentence*), qui décide ce qui est de droit dans le cas dont il s'agit (2). »

La distribution de ces trois pouvoirs dans les divers États

(1) *Doctr. du droit*, § 12.
(2) *Ibid.*, § 65.

est ce que Kant appelle la *forme du gouvernement* (*forma regiminis*). Il faut la distinguer de la *forme de la souveraineté* (*forma imperii*), qui a rapport au nombre de personnes qui jouissent de la souveraineté. Selon cette seconde division (*forma imperii*), l'État est *monarchique*, *aristocratique* ou *démocratique*. Selon la première (*forma regiminis*), l'État est *républicain* ou *despotique* (1).

L'État *républicain* est celui où le pouvoir législatif est séparé du pouvoir exécutif. Le *despotique* est celui où ces deux pouvoirs sont confondus. Or toute forme de gouvernement qui n'est pas *représentative*, c'est-à-dire où le pouvoir législatif n'est pas différent de l'exécutif, n'en est pas une : « car le législateur ne peut être, en une seule et même personne, l'exécuteur de sa volonté (de même que, dans un syllogisme, l'universel de la majeure ne peut être en même temps dans la mineure, la subsomption du particulier sous l'universel). » En jugeant d'après ces principes les trois formes principales de la souveraineté, Kant trouve que la démocratie est nécessairement despotique, parce que tous y ont à la fois le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif ; que dans l'aristocratie, il est plus facile d'arriver à une constitution représentative ; et enfin que c'est la monarchie qui s'y prête le mieux. Cette théorie est très vraie, si l'on divise les gouvernements, comme l'a fait Rousseau, par le principe du pouvoir exécutif ; si en effet la démocratie est le gouvernement où tous ont en même temps le pouvoir exécutif, il faut qu'ils aient en même temps le pouvoir législatif ; et, au contraire, dans la monarchie, de ce que le monarque a le pouvoir exécutif, il ne s'ensuit pas qu'il ait le législatif. Si, au contraire, on divise les gouvernements par le principe du pouvoir législatif, on arrivera à des conclusions toutes différentes. Car, de ce que le peuple est législateur, il ne s'ensuit pas qu'il soit magistrat, et il peut confier l'exécution à un chef ou à un directoire responsable. Au contraire,

(1) *Projet de paix perpétuelle*, sect. II.

si la monarchie est le gouvernement où un seul est législateur, il est impossible qu'il ne soit pas en même temps pouvoir exécutif; et c'est ainsi le gouvernement qui se prête le moins à cette séparation. Il y a donc ici, dans la pensée de Kant, quelque confusion, qui vient sans doute de ce que les termes ne sont pas suffisamment définis. Mais, ce qui paraît ressortir très clairement de cette théorie, c'est que Kant est partisan de la *monarchie représentative*, c'est-à-dire d'un système de gouvernement où un seul a le pouvoir exécutif, et où le peuple fait la loi par l'intermédiaire de ses représentants.

Mais la question que Kant a traitée avec le plus de soin, de force et d'originalité, est la question du droit de résistance au pouvoir civil, et, pour l'appeler par son vrai nom, du droit d'insurrection.

Le droit d'insurrection. — Avant d'exposer ses idées sur ce point, résumons rapidement l'historique de cette question avant lui. Les publicistes anciens ne l'ont pas traitée. Platon, tout occupé de tracer le tableau du gouvernement le plus parfait, ou le moins imparfait possible, n'a pas cherché ce qu'il était permis de faire pour changer un gouvernement existant. Il était d'ailleurs trop ennemi de la démocratie et de l'état populaire pour que nous puissions supposer qu'il eût accordé au peuple le droit de résister par les armes, s'il avait eu la pensée de discuter un tel droit. Par des raisons toutes contraires, Aristote n'a pas été plus explicite sur ce sujet: politique empirique, il recueille les faits, sans s'enquérir du droit; il fait la théorie des révolutions, sans chercher si une révolution est légitime, à quelle condition elle l'est, quel est le principe de droit qui peut permettre à un peuple, dans un cas donné, d'employer la force pour conquérir sa liberté ou assurer son bonheur. Cicéron admet implicitement un pareil droit, lorsqu'il rapporte à l'expulsion des Tarquins le principe de la grandeur de Rome: mais il n'en donne point la théorie. Sans doute, du silence même des politiques anciens, on peut conclure que ce

droit de résistance par les armes ne faisait pas question pour la plupart d'entre eux ; et l'admiration qu'ils avaient pour ceux qu'ils appelaient les *libérateurs* de leur patrie le prouve évidemment. Mais leur croyance à cet endroit ne venait-elle pas de ce qu'en général ils avaient une admiration sans bornes pour la force, plutôt que d'une notion claire et distincte du droit ? Sans doute, ils avaient le *tyran* en horreur ; et cette noble aversion est l'honneur de la politique antique ; mais en autorisant le droit de l'assassiner, ne demandaient-ils point à la force aveugle le remède contre la force oppressive ? Le droit de conquête sans limites, la supériorité des classes guerrières, l'esclavage, tous ces faits prouvent que l'empire de la force était le principe social et politique de l'antiquité. Le droit de résistance n'était qu'une des applications de cette loi du plus fort qui régissait tout. Lorsque le christianisme parut, ce fut une nouveauté extraordinaire que d'apprendre aux hommes à supporter l'oppression sans résister, et à désarmer le pouvoir tyrannique par la mansuétude et la force de la vérité. C'était là, il faut le dire, une admirable doctrine ; et si son règne n'est pas de ce monde, si le droit ne peut pas toujours se passer de l'aide de la force, elle n'en est pas moins l'idéal vers lequel les hommes doivent tendre de toutes leurs forces, afin de préparer autant qu'il est en eux le royaume de l'amour et de la paix. Mais aucune doctrine chrétienne n'a jamais pu s'appliquer tout entière et dans sa pureté. Aussi voyons-nous renaître au moyen âge le droit de résistance, par les mains mêmes de l'Église chrétienne, et en quelque sorte sous son patronage. La résistance fut permise au peuple, mais sous la condition de la déposition du chef par l'autorité ecclésiastique ; par cet acte, les sujets étaient déliés du serment de fidélité, et pouvaient se choisir un autre chef, ou en recevoir un de la main de l'Église. Qu'arriva-t-il ? C'est qu'au XVI[e] siècle, où une partie des sujets se sépara de l'Église, ils retinrent cependant ce principe du droit de résistance, qu'ils avaient appris sous sa tutelle ; et, n'ayant plus personne pour les délier de

leur serment, ils s'en délièrent eux-mêmes : ce fut ainsi que reparut dans les temps modernes le droit d'insurrection. C'est alors aussi que reparaît la philosophie politique, qui avait été à peu près ensevelie dans les broussailles de la philosophie du moyen âge. Que pensent les nouveaux publicistes de ce droit extrême et mystérieux, qui semble la dernière garantie des peuples ? Pour Machiavel, la question n'existe pas : à ses yeux, tout ce qui réussit est légitime, l'insurrection comme le reste. Ce sont les écrivains protestants et les écrivains de la Ligue qui, les premiers, soulèvent nettement et hardiment la question : ce sont eux qui introduisent dans la politique moderne le droit d'insurrection. Ils disent que le peuple est supérieur aux rois ; que c'est lui qui les fait et qu'il peut les défaire ; que le pouvoir naît d'un contrat entre le roi et le peuple ; que, si le roi viole ce contrat, le peuple n'est plus tenu à en exécuter les conditions : telle est la vraie origine de la politique que l'on a appelée plus tard révolutionnaire. Au XVIIe siècle, l'absolutisme extrême de Hobbes et de Bossuet, et l'absolutisme mitigé de Fénelon exclut entièrement le droit de résistance par la force. Mais Locke, avocat d'une révolution heureuse, relève ce drapeau, et réclame pour le peuple le droit d'en appeler au ciel, quand toute autre ressource lui manque. Quant à la politique du XVIIIe siècle, elle n'entame pas cette question. Montesquieu ne la touche pas ; et, ce qui est plus curieux, Rousseau n'en dit pas un mot ; et si l'on soutenait que le droit d'insurrection est implicitement contenu dans les principes du *Contrat social*, on peut dire que cela n'est pas démontré. Kant, en effet, admet entièrement les principes de Rousseau, et il nie très énergiquement le droit d'insurrection.

Nous sommes ainsi ramenés à notre auteur, dont voici la doctrine (1).

Si c'est un devoir pour les hommes d'entrer dans une

(1) Voy. *Doctr. du droit*, § 19, A. *ibid.* Append. Conclusions et Rapports de la théorie à la pratique, II, corollaire.

société juridique, c'est-à-dire une société régie par des lois, c'est pour eux un devoir et un devoir absolu d'obéir à celui qui se trouve en possession du commandement suprême et du pouvoir législatif, et il est punissable de rechercher publiquement et de révoquer en doute le titre de son acquisition, afin de résister au cas où ce titre viendrait à lui manquer. Enfin, ce précepte : *Obéissez à l'autorité qui a puissance sur vous*, est un impératif catégorique. En effet, l'idée de la souveraineté, c'est-à-dire l'idée d'une volonté collective, se donnant à elle-même des lois, est une chose sainte. Or, quoique cette idée ne soit qu'un concept de la raison pure, elle est réalisée, imparfaitement sans doute, mais enfin dans une certaine mesure par un peuple réuni par des lois sous une autorité suprême, quelle qu'elle soit. Cette représentation, même imparfaite, d'une constitution juridique, est sacrée comme cette constitution même ; car tout objet d'expérience étant toujours infiniment inférieur à l'idée pure qui est la forme, il n'y a pas une seule constitution parmi les hommes qui ne pût être renversée comme imparfaite, si on ne leur appliquait à toutes le bénéfice de l'inviolabilité. Ce n'est pas à dire qu'une constitution ne puisse pas s'améliorer ; mais elle ne le peut que par le moyen des *réformes* et non par des *révolutions*. Que si, au contraire, le peuple en appelle à la force, il détruit par là même toute constitution juridique, et il remplace l'état civil par l'état de nature. Qui décidera d'ailleurs entre le chef et le peuple, chacun étant juge dans sa propre cause ? Il faudrait donc qu'il y eût au-dessus du souverain un autre souverain qui décidât entre lui et le peuple, ce qui est contradictoire.

Non seulement le peuple ne peut pas par la violence et par les armes s'affranchir de l'autorité, et faire ses conditions, mais il ne peut pas même introduire dans une constitution un article qui permettrait à un certain pouvoir de l'État de s'opposer au chef suprême, au cas où celui-ci violerait la loi constitutionnelle. Car, pour que ce pouvoir pût restreindre la

puissance de ce chef suprême, il faudrait qu'il eût lui-même plus ou autant de puissance que celui qu'il restreindrait; mais en ce cas, ce serait ce pouvoir, ce ne serait plus l'autre qui serait le chef suprême : ce qui est contradictoire. Pour que le peuple fût autorisé à la résistance, il faudrait préalablement une loi publique qui la permît, c'est-à-dire qu'il faudrait que la législation souveraine contînt une disposition d'après laquelle elle ne serait plus souveraine. Ce qui n'implique pas d'ailleurs que, dans une constitution où le peuple est représenté par un parlement, celui-ci ne puisse opposer au pouvoir une résistance négative, c'est-à-dire un *refus* de concours; mais cette résistance ne peut devenir active, sans déplacer par là même le pouvoir suprême. C'est ce qu'on voit par l'exemple de la constitution anglaise, qui passe pour un modèle dans le monde. Elle passe tout à fait sous silence le cas où le monarque transgresserait le contrat de 1688. Et c'est avec grande raison : car, pour qu'une constitution réserve le cas de résistance contre le pouvoir exécutif, il faudrait qu'elle contînt un contre-pouvoir publiquement constitué, et que, par conséquent, il y eût un second chef de l'État, qui défendît les droits du peuple contre le premier, et ensuite un troisième qui décidât entre les deux. Dire que c'est là une clause sous-entendue par prudence n'est pas admissible; on ne peut sous-entendre aucun droit dans l'État; car toutes les lois doivent être conçues comme émanant d'une volonté publique.

Comme contre-poids de cette doctrine si dure sur le droit de résistance, Kant admet la *liberté d'écrire*, sous la réserve du respect et de l'amour de la constitution. « La liberté d'écrire, dit-il, voilà l'unique palladium des droits du peuple. » On doit supposer que le souverain *veut* être instruit de tout ce que désirent les sujets, afin de corriger lui-même ce qui leur est trop lourd à supporter. Ainsi l'obéissance est la base d'une constitution civile, mais il doit s'y joindre un *esprit de liberté*. L'obéissance sans la liberté enfante les sociétés secrètes, qui tomberaient d'elles-mêmes si cette liberté était favorisée.

Voilà ce que pense Kant du droit de résistance populaire; et quoiqu'on puisse attribuer en grande partie son opinion, d'une part à sa prudence, car il vivait dans une monarchie absolue, de l'autre à son horreur pour les excès de la Révolution française, on ne peut nier que ce ne soient surtout des raisons de principe qui le déterminent. A notre avis, il y a du faux et du vrai dans sa doctrine; mais il n'est pas facile de faire ce partage. En l'essayant, j'espère, pour employer les paroles mêmes de Kant, « qu'on m'épargnera le reproche de trop flatter les monarques, ou de me montrer trop favorable au peuple ».

Il y a deux points dans la doctrine de Kant: 1° Peut-on introduire dans une constitution un pouvoir qui serait chargé de résister au chef suprême, au cas où celui-ci violerait la constitution? 2° En général, le peuple a-t-il le droit de se protéger lui-même par le moyen des armes?

Sur le premier point, il me semble que l'argumentation de Kant est tout à fait décisive. En effet, ou ce pouvoir de résistance n'a point la force à sa disposition, et la fonction qu'on lui attribue est tout à fait vaine, ou il a la force, et il peut contraindre en effet le chef de l'État à l'observation de la loi; mais alors c'est lui-même qui est le souverain, et contre lequel il faudrait des garanties. Je comprends très bien que, dans un certain système de gouvernement, le pouvoir exécutif puisse être dans une telle dépendance du pouvoir législatif qu'il lui soit impossible de violer la constitution, ou que, s'il la viole, il tombe sous le coup de la loi. Mais pour qu'il en soit ainsi, il faut que le corps législatif soit plus puissant que l'exécutif, et, par conséquent, qu'il soit précisément le chef suprême de l'État, contre lequel on cherche des garanties. Or si le pouvoir législatif lui-même viole la constitution, quel pouvoir le jugera? Sera-ce un troisième? La même objection tombera sur celui-ci. *Non fas est procedere in infinitum*, et, comme le dit Aristote, *il faut s'arrêter*, ἀνάγκη στῆναι. Il faut donc que le souverain pou-

voir, quel qu'il soit, soit irresponsable et inviolable au moins légalement.

Sans établir un pouvoir légal qui pût, le cas échéant, retenir ou contraindre le pouvoir suprême, ne pourrait-on pas cependant introduire dans la constitution même une clause qui autorisât le peuple à se protéger lui-même, dans l'hypothèse où le chef de l'État violerait son contrat? Mais introduire un pareil article dans la constitution, c'est donner au peuple le droit légal de détruire la constitution quand il lui plaira ; car il peut toujours prétendre que le chef a violé son contrat. Il n'y a donc rien de plus absurde en politique que cet article de la constitution de 93, que « l'insurrection est le plus saint des devoirs ». Si l'article 14 de la charte de 1830, tel que Charles X voulait qu'on l'entendît, était la négation même de la charte, cette sorte d'article 14 insurrectionnel qu'on voudrait introduire dans une constitution, outre qu'il est tout à fait inutile, serait la négation même de toute constitution civile. Il a existé dans l'antiquité un État où ce principe était appliqué. En Crète, la sédition était, dit Aristote, la garantie légale des citoyens contre les magistrats ; et la constitution de Crète était une des plus admirées des anciens. Cela prouve seulement que les constitutions anciennes étaient encore très près de la barbarie. La sédition légale n'est autre chose que l'état de nature en permanence. Quant à dire que c'est une clause secrète et sous-entendue, autant dire qu'il n'y a pas de clause, et que le peuple prend sur lui, en vertu d'un droit premier et supérieur à toute loi, de changer l'ordre légal. Enfin, dira-t-on, le pouvoir législatif ne peut-il pas, à titre de pouvoir souverain, donner l'exemple de la résistance et appeler le peuple à l'insurrection au nom même de la constitution? Il le peut, mais il n'agit plus alors en qualité de pouvoir législatif, mais de pouvoir insurrectionnel ou révolutionnaire. Par là, sans doute, il donne à la révolte une autorité morale, mais non une autorité légale, si ce n'est fictivement et comme servant de lien entre l'ancien gouverne-

ment et le nouveau : car la société ne peut être un seul instant sans une forme légale, au moins en apparence (1).

Il est donc impossible de trouver aucune combinaison qui permette de contraindre par la force, au nom même de la constitution, celui qu'elle déclare le chef suprême. Ce problème enferme une contradiction dans les termes, le souverain ne pouvant être contraint que par quelqu'un de plus fort que lui ; et ce serait alors celui-ci qui serait le souverain et non pas l'autre.

Voici maintenant la seconde question. Si nous laissons de côté toute fiction d'une insurrection légale et d'une contrainte du souverain par un pouvoir constitutionnel, faut-il nier absolument le droit du peuple considéré comme souverain, à se protéger soi-même contre les entreprises de la tyrannie ? Faut-il admettre avec Hobbes que le peuple cesse d'exister comme peuple, aussitôt que le gouvernement est fondé, et qu'il n'a plus le droit de reprendre la souveraineté qu'il a abandonnée ? Faut-il admettre qu'il ne soit jamais permis d'examiner et de discuter les droits du gouvernement, et qu'en fait de souveraineté, la possession vaille titre ? Une telle doctrine, prise à la rigueur, est elle-même absurde et contradictoire. Je me suppose, en effet, en possession de la souveraineté ; mon titre, selon Kant, est inviolable et indiscutable. Si quelqu'un l'attaque, j'ai évidemment le droit de me défendre contre lui : car je suis le souverain, et lui le rebelle. Si je suis le plus fort, ces rapports ne sont point changés : changeront-ils donc si je suis le plus faible ? Si mon adversaire réussit à se saisir du siège du gouvernement, devient-il par là le souverain, et moi le rebelle ? Raisonner ainsi, n'est-

(1) La Chambre des députés, qui en 1830 a fait un nouveau gouvernement et une nouvelle charte, n'agissait pas évidemment comme pouvoir législatif : car, à ce titre, elle n'avait aucun droit de faire un gouvernement et elle n'avait pas été nommée à cet effet. Elle agissait donc comme pouvoir révolutionnaire et dictatorial, qui, s'inspirant des circonstances et de la nécessité, choisit ou accepte ce qui lui paraît le mieux.

ce pas livrer la société des hommes aux jeux de la force et du hasard ? Ne faut-il pas admettre quelque autre principe que l'occupation seule pour conférer le droit de souveraineté ? Quelqu'un pourra-t-il soutenir que les décemvirs à Rome, en se faisant rois de simples législateurs qu'ils étaient, fussent devenus de légitimes souverains, et qu'on dût leur obéir et leur livrer l'honneur et la vie des citoyens sans aucune réclamation ? On ne peut donc pas dire absolument qu'en fait de souveraineté, la possession vaut titre, et il faut chercher quelque autre principe. Que ce principe soit le droit héréditaire, ou le consentement du peuple, peu importe : il n'est pas moins vrai que tout gouvernement n'est pas légitime par cela seul qu'il est, et qu'on peut avoir le droit de lui demander son titre.

Mais suffit-il qu'un gouvernement ait un titre légal pour être à l'abri de toute résistance et de toute discussion? Les scolastiques distinguaient deux sortes de tyrans : le tyran *ex defectu tituli*, et le tyran *ab exercitio;* celui qui possède le pouvoir sans titre, et celui qui en abuse. Or le souverain peut abuser du pouvoir de deux manières : soit en manquant à de certaines conventions passées avec le peuple, *charte*, *constitution*, etc., soit, dans l'absence de toute constitution légale, en violant le droit naturel, c'est-à-dire en s'attaquant aux biens, à la vie ou à l'honneur des citoyens. Faut-il dire que, dans ces deux cas, tout le droit est du côté du souverain, et aucun du côté du peuple ? Celui-ci, dit-on, ne peut se rendre justice à soi-même. Mais le souverain, en outrepassant le droit naturel et le droit légal, et en soutenant par la force ses usurpations, ne se fait-il pas lui-même juge en sa propre cause ? Le peuple, dit-on, en se soulevant contre le souverain légal, rétablit l'état de nature : mais le souverain lui-même en fait autant le premier, s'il manque à la loi naturelle ou au pacte consenti par lui. C'est détruire en principe, dit-on, toute constitution civile que d'en appeler à la force. Cela est vrai ; et c'est pourquoi tout souverain qui abuse de la force contre

le droit détruit en principe toute constitution civile. Il n'est pas non plus tout à fait vrai de soutenir que le peuple, en dehors du gouvernement, n'est plus qu'une multitude confuse, et sans aucun lien de droit. Un peuple sans gouvernement est encore une société, une *personne*. Il est uni par les lois, les usages, les mœurs, le sentiment patriotique, les traditions nationales, l'unité de la langue, l'habitude de l'ordre civil. La lutte d'un peuple contre son gouvernement n'est donc point, à proprement parler, le retour à l'état de nature. Sans doute le gouvernement est la clef de voûte de l'ordre civil ; il en est la garantie et la consécration ; mais il n'en est pas le fondement.

Il résulte de ces considérations qu'il est impossible de considérer comme absolument injuste, dans toute espèce de cas, toute résistance du peuple à ses chefs. Les plus grands gouvernements de l'histoire ont dû leur origine à des mouvements de ce genre ; et il serait difficile de rencontrer aujourd'hui un esprit sérieux qui voulût condamner l'expulsion des Tarquins, la chute des décemvirs, l'émancipation de la Suisse et de la Hollande, la révolution d'Angleterre et la révolution d'Amérique. « Si ce grand droit social, dit M. Guizot, ne pesait pas sur la tête des pouvoirs eux-mêmes qui le nient, depuis longtemps le genre humain aurait perdu toute dignité, comme tout honneur (1). »

Cependant, tout en reconnaissant ce qui peut être permis au peuple dans de certaines occasions rares et suprêmes, j'avoue que j'hésite beaucoup à appeler du nom de *droit* cet appel à la force aveugle et ignorante. Cet appel n'est, selon moi, qu'une *exception* à la loi, et non pas un droit. Dans l'ordre civil, la loi, c'est l'obéissance au souverain : qu'il y ait des cas où cette loi permet certaines exceptions, c'est ce qu'on ne peut contester à moins de tout accorder à la force dans le sens opposé : ce qui serait tomber de Charybde en

(1) *Washington*, p 18.

Scylla. Mais accordez que l'insurrection soit un droit, aussitôt elle est le seul droit. En effet, puisque c'est à elle qu'appartiendrait par hypothèse de protéger tous les droits contre le gouvernement, comme le gouvernement protège les droits des citoyens les uns contre les autres, il s'ensuit que tout relève de l'insurrection, qu'elle est le droit suprême, qu'elle est le vrai souverain. Ajoutez que tout droit doit être garanti. Le droit à l'insurrection doit donc être garanti. Comment peut-il l'être, si l'insurrection n'est pas armée d'avance et n'est pas par conséquent le pouvoir exécutif ? Car celui qui a la force a l'exécution. De plus, il n'y a point de droit contre le droit. Par conséquent, aucun gouvernement ne peut rien contre l'insurrection permanente qui le surveille et qui le juge. Il ne peut donc la désarmer à l'avance sans violer un droit. Mais prendre des précautions, quelles qu'elles soient, contre la sédition, c'est désarmer l'insurrection ; car ce qui sert aux séditions injustes peut servir aux séditions justes. Toute tentative du pouvoir pour mettre la force de son côté est donc une atteinte au droit. Cependant il n'y a point un seul acte du pouvoir qui ne tende à mettre la force de son côté ; et son institution même est un défi à la sédition. D'où il résulte que tout acte du pouvoir, toute institution de gouvernement est une atteinte aux droits du peuple ; et par conséquent, si l'insurrection est un droit, il n'y a pas un seul gouvernement légitime, et le gouvernement est en soi et en principe une tyrannie. Ajoutez que tout droit doit pouvoir être défini : on doit pouvoir dire par qui et contre qui il peut être exercé. Le droit d'insurrection sera exercé, dit-on, par le peuple, contre le despotisme. Mais qu'est-ce que le despotisme ? où commence-t-il, où finit-il ? Ce qui est un despotisme pour moi ne l'est pas pour mon voisin, et réciproquement. Tout gouvernement est despotique contre les partis qui lui déplaisent ; à quelle limite de despotisme commence le droit d'insurrection ? La difficulté n'est pas moins grande, quand on considère par qui ce droit sera exercé. Par le peuple,

dit-on : mais où est le peuple ? Ce n'est jamais que quelques-uns qui prennent les armes ; les autres attendent le succès pour se décider. Il y a sans doute de grandes insurrections nationales ; mais elles sont rares. Une insurrection légitime est une explosion du sentiment populaire, c'est en quelque sorte une *inspiration*, ce n'est pas un droit.

On dit qu'il ne faut pas juger les insurrections par le résultat et par l'événement. Cela est vrai, mais non pas absolument. Le succès n'est pas une preuve de la justice d'une cause, mais il peut être un témoignage du sentiment de ceux qui l'embrassent. Si un peuple, en renversant un gouvernement odieux, met à sa place un gouvernement sage, équitable et droit, et s'en contente, il prouve bien par là que ce n'est pas au goût du désordre, mais à un vrai besoin de justice et d'ordre qu'il a obéi. Au contraire, un peuple qui ne sait que détruire des gouvernements, sans en fonder, donne l'exemple d'une mobilité condamnable, dangereuse à la liberté comme à l'ordre. On permet, et on approuve quelquefois un accès de colère généreuse chez un honnête homme : mais l'habitude de la colère est une passion brutale et absurde. Un homme d'honneur peut se battre en duel une fois dans sa vie, mais il ne remet pas toutes ses querelles à la garde de son épée.

Il va sans dire, d'ailleurs, que plus il y aura de liberté légale dans un pays, plus l'appel aux armes sera injuste et déraisonnable. C'est donc un devoir du gouvernement de désarmer moralement les forces brutales, en satisfaisant au droit de contrôle et de discussion, qui est le véritable droit de défense des sociétés civilisées. « Il y a, dit Cicéron, deux moyens de faire valoir ses droits, la discussion et la force. Le premier est le propre de l'homme, le second des bêtes. » Si l'on ne veut pas que les hommes se servent des armes de l'animal, il faut les traiter comme des hommes.

Quoi qu'il en soit de son opinion sur le droit d'insurrection, Kant n'en est pas moins un publiciste profondément libéral. Non seulement il impose aux États le devoir de traiter l'indi-

vidu comme une personne et de respecter en lui la liberté, mais il leur impose de se traiter eux-mêmes réciproquement comme des personnes libres et indépendantes. Un État est, selon lui, une personne qui ne peut pas être asservie à un autre État (1). Tout État a le droit de réformer sa constitution, et de se gouverner à son gré, sans qu'aucun voisin s'ingère dans ses affaires ; car ce serait ébranler, selon l'une des expressions favorites de Kant, l'autonomie de tous les États.

C'est sur ce principe du respect dû à la personnalité des peuples, comme à la personnalité des individus, que Kant établit son projet de paix perpétuelle; car les États, se devant les uns aux autres le même respect que les hommes se doivent entre eux, sont obligés par la raison à se réunir dans une fédération générale qui soit comme une constitution cosmopolite et un état de législation universelle. En effet, les individus ne sont pas sortis de l'état de nature, tant que l'état de nature règne encore entre les nations : or l'état de guerre, c'est l'état de nature. Si la morale est la règle supérieure de la politique, si la politique a pour objet l'application du droit, elle ne doit pas seulement l'appliquer dans chaque État en particulier, mais encore entre les États eux-mêmes; et comme le progrès de l'idée du droit est chaque jour plus sensible, on peut rêver un idéal où les différends des nations seraient réglés, comme ceux des individus, par les lois faites et admises par toutes. Quant aux moyens d'application de ces belles espérances, Kant les présente avec une apparence de naïveté ironique, qui ne permet pas de supposer qu'il se soit flatté réellement d'obtenir le succès dont il présente la lointaine et sublime image.

Kant est donc, comme Platon, un politique spéculatif, qui regarde de haut les sociétés humaines et veut les plier à ses principes, loin de plier ses principes aux préjugés des sociétés; mais il ne va pas, comme Platon, jusqu'à demander que les

(1) *De la paix perpétuelle*, sect. II.

philosophes gouvernent : car il n'est pas de ces moralistes despotiques qui veulent tout sacrifier à leurs principes; il se contente de demander la liberté pour la philosophie, cette servante de la théologie, qui porte le flambeau devant sa maîtresse. « Que les rois, dit-il, deviennent philosophes, ou les philosophes rois, on ne peut guère s'y attendre, et l'on ne doit pas non plus le souhaiter, parce que la possession du pouvoir corrompt inévitablement le libre jugement de la raison. Mais que les rois et les peuples ne souffrent pas que la classe des philosophes disparaisse ou soit réduite au silence; et qu'ils la laissent parler tout haut, c'est ce qui est indispensable pour s'éclairer sur leurs propres affaires. Cette classe est d'ailleurs, par sa nature même, incapable de former des rassemblements et des clubs, et par conséquent elle échappe au soupçon d'esprit de *propagande* (1). »

Fichte. — Après Kant, son disciple Fichte pousse à la rigueur le principe posé par lui, à savoir le principe de la volonté. Il fait du moi le principe et la fin de l'ordre moral et politique. Ce serait trop déborder les limites fixées par nous, que de nous étendre sur la philosophie morale et politique de Fichte. Contentons-nous d'en donner quelque idée, en anticipant légèrement sur ces limites et en résumant le premier ouvrage de Fichte, qui porte précisément sur la politique, et sur le plus grand événement de son temps, sur la Révolution française. Ce sera l'occasion de dire quelques mots sur la signification philosophique de cet événement (2).

Tandis qu'en Angleterre, un publiciste passionné, Edm. Burke, combattait la Révolution, en se plaçant au point de vue exclusif de l'histoire et de la tradition (3), Fichte alors tout jeune

(1) Kant, *De la paix perpétuelle*, deuxième supplément (trad. J. Barni, p. 318)

(2) Voir notre *Philosophie de la Révolution française*, d'où nous extrayons ces quelques pages sur Fichte, p. 20.

(3) *Reflections of the « Revolution en France »*, 1790 (Œuvres de Burke, London, 1823, tome V.) Voyez notre *Philosophie de la Révolution française*, p 6

et à peine sorti de l'université, plein de cette ivresse idéologique et spéculative dont l'Allemagne s'est bien guérie depuis, développa le point de vue philosophique avec la naïveté la plus intrépide et avec une exubérance de phraséologie abstraite, qui au moins n'était pas au XVIIIe siècle le défaut de nos philosophes. Fichte nous apprend que, « pour juger de la légitimité d'une révolution, » il faut « remonter jusqu'à la forme originale de notre esprit », que « c'est de notre moi non pas en tant qu'il est façonné par l'expérience, mais du moi pur en dehors de toute expérience (1) », qu'il faut tirer ce jugement. On voit à quelle subtilité d'abstraction il faut s'élever, selon le philosophe allemand, pour être en état de dire son avis sur la Révolution française.

A la vérité, Fichte fait une distinction importante : il y a suivant lui deux choses à distinguer dans une révolution : la légitimité et la sagesse (p. 58). La légitimité ne peut être jugée que par des principes *a priori* puisés dans l'essence du moi. Pour ce qui est de la sagesse, il faut consulter l'expérience. On croit peut-être que l'auteur ici va faire quelque concession à l'école historique. En aucune façon. L'expérience, pour lui, ce n'est pas celle de l'histoire ; car, « que nous sert-il de savoir combien il y a eu de grandes monarchies, et quel jour a eu lieu la bataille de Philippes » ? Non, la vraie expérience est celle de la psychologie : c'est « la connaissance expérimentale de l'homme (p. 177) ». C'est là, suivant lui, la manière de juger la plus solide et la moins sujette à tromper : « L'histoire vulgaire n'a rien à y voir. »

En résumé, c'est par la morale qu'il faut juger de la légitimité d'une révolution : c'est par la psychologie qu'il faut juger de sa sagesse. On ne peut contester le premier de ces deux principes, mais le second est bien obscur, bien vague, et d'une bien difficile application.

Ainsi l'histoire, qui est tout pour Burke, n'est absolument

(1) Introd. (Trad. fr. de M. Jules Barni), p. 71.

rien pour Fichte : l'un ne voit qu'héritage et traditions historiques; l'autre s'éloigne avec dédain de tous les faits politiques et sociaux; il s'enferme dans son moi pur, et, quand il daigne descendre jusqu'à l'expérience, c'est encore à l'expérience abstraite sur l'homme en général qu'il veut avoir recours, et non à l'expérience vivante et concrète de l'historien. Au reste, de ces deux questions posées par lui, la légitimité et la sagesse de la révolution, Fichte n'a guère traité que la première, et encore sans sortir des hautes généralités. Selon lui, la question de savoir si la révolution est légitime ou non revient à celle-ci : est-il permis à un peuple de changer sa constitution politique? Pour prouver ce droit, Fichte s'appuie sur le principe de Rousseau, c'est-à-dire sur l'idée du contrat social (1). Qui a vu ce contrat, demande-t-on, où en sont les titres? Dans quel temps, dans quel lieu a-t-il été passé? Fichte répond qu'il ne faut pas entendre le contrat social dans un sens historique, que Rousseau lui-même ne l'a jamais entendu ainsi, que ce contrat n'est qu'une « idée », mais que c'est d'après cette idée, considérée comme type et comme règle, que les sociétés doivent agir. Ce n'est donc pas en fait, c'est en droit que les sociétés civiles reposent sur un contrat (p. 100). Il suit de ce principe que les peuples ont toujours le droit de changer leurs institutions; car les contractants peuvent toujours modifier les termes du contrat. Cependant ne pourrait-il pas se faire qu'il fût précisément de l'essence du contrat social d'être éternel et irrévocable? Non, car une telle immutabilité est contraire à la destination de l'humanité. Cette destination, selon Fichte, est la « culture (p. 107) », c'est-à-dire l'exercice de toutes nos facultés en vue de la liberté absolue, de l'absolue indépendance à l'égard de tout ce qui n'est pas nous-mêmes, de tout ce qui n'est pas notre « moi pur » et absolu. En termes plus simples, l'homme est ici-bas pour se développer, et pour subordonner les objets de la nature sensible à ses facultés

(1) C. L.

morales. Il a donc le droit d'écarter progressivement les entraves qui s'opposent à son développement intérieur; il a le droit de modifier toutes les institutions politiques qui n'ont pas pour but le développement de sa liberté; mais il n'en est aucune qui ne soit plus ou moins pour lui un obstacle. Ainsi nulle institution n'est immuable; celles qui sont mauvaises et vont contre le but même de tout ordre politique, doivent être changées; les bonnes au contraire, celles qui y tendent, se changent elles-mêmes. « Les premières sont un feu de paille pourrie qu'il faut éteindre; les secondes, une lampe qui se consume elle-même à mesure qu'elle éclaire (p. 127). »

Fichte porte si loin le principe du contrat social, qu'il admet que tout homme a le droit de se soustraire à la société civile dont il fait partie ; il reconnaît le même droit à une réunion d'hommes quelconque, et n'est nullement effrayé de ce que l'on appelle un État dans l'État (1). En un mot, il admet le droit de sécession dans son sens le plus absolu; si maintenant ce droit appartient au plus petit nombre, à plus forte raison au plus grand nombre, à plus forte raison à tous. C'est ainsi que du droit de sécession il passe au droit de révolution.

En se plaçant à un point de vue aussi rigoureusement abstrait, on peut croire avoir écarté toutes les difficultés; mais on n'en résout aucune. Nul doute qu'un peuple considéré *in abstracto* n'ait toujours le droit de faire les institutions qui lui plaisent; mais, en réalité, un peuple n'est jamais dans cet état de nature idéal que l'on imagine pour la facilité de la solution. Il est toujours dans un état civil et politique déterminé, il obéit à des pouvoirs légaux, et, en dehors de ces pouvoirs légaux, rien ne se fait de droit. La question est donc celle-ci : y a-t-il des cas, et quels sont-ils, où le peuple, convoqué ou non par l'autorité légale, redevient souverain, et est autorisé à faire table rase et à reconstruire un édifice absolument nouveau? C'est là le vrai problème que soulève la révolution française.

(1) C. III, p. 161 et suiv.

Or, quelque large part que l'on puisse faire au dogme de la souveraineté populaire, il est bien difficile d'admettre que, le jour où les états généraux ont été réunis, le roi a cessé d'être roi, la noblesse a cessé d'être noblesse, les parlements d'être parlements, en un mot que toutes les institutions ont été suspendues, et que le peuple est rentré dans l'état de nature. Aucune société humaine ne peut subsister sans une certaine forme de légalité, écrite ou non écrite, sans un certain ordre civil et politique; elle est soumise à cet ordre jusqu'à ce qu'elle l'ait remplacé, et elle ne peut le transformer qu'en s'y soumettant, c'est-à-dire d'accord avec lui. En droit pur et abstrait, un peuple, par cela seul qu'il est rassemblé dans ses comices, est le seul souverain; en droit historique et positif, l'ensemble des institutions établies représente seul la loi, et rien n'y peut être changé sans le concours et le consentement des pouvoirs légaux. Tel est le problème dont Fichte ne paraît pas avoir compris toute la difficulté.

Il a confondu le droit de révolution avec le droit de changer la constitution. Nul doute qu'un peuple ne puisse, d'accord avec les pouvoirs légaux, changer sa constitution; mais le peut-il en dehors de ces pouvoirs? Fichte soutient très bien qu'aucune constitution n'est immuable; l'histoire suffit pour nous montrer qu'aucun gouvernement n'est jamais resté identique à lui-même, et s'est constamment modifié. Mais le problème posé par la révolution est tout différent. Le voici : comment sortir d'un ordre légal devenu funeste, sans le consentement de ceux en qui cet ordre est incarné, et qui en sont les représentants historiques?

Admet-on le principe absolu de la souveraineté populaire, il s'ensuivrait qu'à chaque période électorale, toutes les lois, toutes les institutions seraient suspendues, et que l'humanité recommencerait *a priori* une nouvelle existence; ce qui est inadmissible; car la formation du corps électoral et ses opérations sont elles-mêmes le résultat de la loi. D'un autre côté, le droit historique pris à la rigueur entraîne des conséquences

non moins extrêmes; car, tant qu'il n'y a pas de constitution écrite, les pouvoirs légaux sont la plupart du temps usurpés sur un état légal antérieur. La monarchie absolue, en France, était un état révolutionnaire par rapport à la féodalité; le droit historique était pour les grands seigneurs contre Richelieu et Mazarin. Le pouvoir usurpateur devient-il donc légal à son tour pour peu qu'il dure? S'il en est ainsi, il suffira à une révolution de franchir le premier moment, pour devenir elle-même l'état légal, et, au bout de quelque temps, ce sera elle qui sera l'état historique et traditionnel, au même titre que ce qu'elle a renversé. Les deux théories semblent donc conduire à des absurdités.

Il résulte de là qu'il n'y a pas de critérium absolu et *a priori* qui puisse permettre de juger de la légitimité d'une révolution. C'est une question d'appréciation, et le jugement doit être composé à la fois du droit historique et du droit philosophique, de la légalité et de la justice.

Appliquons ce principe à la Révolution française. Sans se demander si un peuple a le droit de changer son gouvernement, nous dirons seulement qu'un peuple ne doit pas périr par les institutions qui sont chargées de le conserver. Or la royauté française, en 89, non seulement était devenue impuissante, mais elle s'était déclarée elle-même impuissante par l'appel aux états généraux. Après avoir essayé de tous les moyens, voyant qu'il lui était absolument impossible de gouverner, elle a rassemblé la nation; par là même, elle abdiquait comme puissance absolue : en appelant la nation à partager sa responsabilité, elle l'appelait à partager le pouvoir; car, s'il ne peut point y avoir de pouvoir sans responsabilité, il n'y a pas non plus de responsabilité sans pouvoir. La nation à son tour, et cette partie de la nation la plus nombreuse, à savoir la classe productive et laborieuse, à laquelle on venait demander de sauver les finances de l'État, avait le droit de prendre des garanties pour l'avenir, et par conséquent d'être délivrée des entraves qui pesaient sur elle. Ainsi l'abolition du régime

féodal et de la royauté absolue était implicitement contenue et avouée d'avance dans la convocation des états généraux. Ces deux points sont les deux articles de la Révolution française. Elle est donc à la fois, dans son principe, non seulement juste, mais encore légitime. Quant aux événements ultérieurs que le conflit des intérêts et des passions et les complications extérieures ont pu amener, quant au degré de destruction ou de transaction auquel on eût dû s'arrêter, quant aux déviations qui se sont produites, ce sont là des questions qu'il n'appartient qu'à l'histoire de résoudre, et qui échappent à toute appréciation générale. Ceux qui défendent encore aujourd'hui la Révolution ne sont nullement obligés d'en accepter toutes les phases et tous les accidents. L'essentiel de cette révolution est dans l'abolition de l'ancien régime : or, l'ancien régime abdiquait lui-même par l'impuissance où il était de gouverner. La révolution est donc juste en elle-même, quelque erronée et quelque coupable qu'elle ait pu être dans ses développements.

Fichte dans son livre sur la révolution avait poussé à l'excès le principe de la volonté et de l'individualisme, puisqu'il allait jusqu'au droit de sécession pour chaque partie de l'État, et même pour tout membre de l'État. Plus tard, au contraire, dans son livre intitulé *l'État fermé*, il soutint d'une manière excessive la doctrine socialiste de l'omnipotence de l'État. Cette doctrine a trouvé plus tard un adversaire original et puissant dont M. de Humboldt, l'un des premiers qui aient introduit dans la politique ce que nous appelons aujourd'hui le principe individualiste. Uu peu plus tard, un grand débat de la plus haute importance s'élève à propos de l'unité de codification, entre deux jurisconsultes, Savigny et Thiébault, l'un représentant de ce qu'on a appelé l'école *historique*, et l'autre de l'école *philosophique* : la première soutenant le principe de l'évolution progressive et spontanée des lois ; la seconde, le principe français de l'unification théorique et rationnelle : opposition qui depuis a défrayé toutes les critiques contre la Révolution française. Sur le terrain philosophique pur, Hégel

essaie de concilier l'un et l'autre point de vue en substituant au principe historique le principe rationnel, en cela d'accord avec les philosophes, mais en maintenant toutefois le principe de l'évolution, en cela d'accord avec l'école historique. Quant à ses vues politiques, elles sont beaucoup plus voisines de celles de Montesquieu que de celles de Rousseau, et il se déclare partisan de la monarchie constitutionnelle. Mais quelques-uns de ses disciples allèrent beaucoup loin et poussèrent les idées démocratiques jusqu'à leurs conséquences les plus exaltées. Qu'il nous suffise d'avoir ouvert ces perspectives. La personnalité de Kant ressortira avec plus d'intérêt, si l'on entrevoit, même sans y entrer, quelques-uns des grands débats qui ont eu lieu après lui (1).

(1) Voir à la fin de notre dernier chapitre : *Conclusion*, la note sur la *littérature politique de l'Allemagne au* XIX[e] *siècle*.

CHAPITRE X

ÉCONOMISTES ET COMMUNISTES. — LA DOCTRINE DU PROGRÈS.

§ I. Les Économistes. — Leur place dans la philosophie politique du XVIIIe siècle. — Mercier de la Rivière : *De l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. Théorie du droit de propriété. Trois espèces de propriété : personnelle, mobilière, foncière. — De l'évidence et du droit d'examen. — Séparation du pouvoir judiciaire d'avec le pouvoir exécutif et législatif. Confusion de l'exécutif et du législatif. Critique de la théorie des contre-forces. Du despotisme arbitraire et du despotisme légal.

§ II. Communistes. — L'abbé de Mably. Influence de Platon sur Mably, et par suite sur la Révolution française et le communisme moderne. — Premiers écrits de Mably, contraires à ses principes ultérieurs. — *Entretiens de Phocion*. Rapports de la morale et de la politique. L'Etat doit faire régner la vertu. — Autres ouvrages de Mably. — Critique de la propriété. Objections à Mercier de la Rivière. La communauté des biens. Lois somptuaires et agraires. — Opinions judicieuses de Mably dans l'ordre politique. Sa défense de la théorie des contre-forces contre les économistes. Ses vues sur le pouvoir législatif. — Morelly. Le *Code de la nature*. Organisation du communisme. — Weishaupt. *Les Illuminés*. — Autres écrits socialistes du XVIIIe siècle : Brissot, *La Propriété*.

§ III. La doctrine du progrès. — Turgot et Condorcet. — Doctrine de la perfectibilité humaine. Ses antécédents jusqu'à Turgot. — Turgot : son traité sur la *Tolérance*. Son traité de l'*Usure*. Ses *Discours sur l'histoire universelle*. Ses vues sur le développement de l'humanité. — Condorcet. *Esquisse du progrès de l'esprit humain*. — Ses vues sur l'avenir de l'humanité. — Considérations sur la théorie du progrès.

Parmi les écrivains qui, au XVIIIe siècle, ont le plus contribué au progrès des connaissances sociales et politiques, il serait injuste d'oublier une école célèbre qui, sans avoir jeté le même éclat que celles des philosophes et des encyclopédistes, a exercé une influence presque aussi considérable, et a, peut-être, pour sa part répandu un plus grand nombre de vérités

utiles : ce sont les *économistes*, dont le chef a été le célèbre docteur Quesnay, l'un des esprits les plus originaux du XVIII[e] siècle.

Nous n'avons pas à nous occuper de ces écrivains au point de vue spécial de la science économique; et nous renvoyons, pour l'appréciation de leurs services dans ce domaine, aux historiens spéciaux (1). Nous n'avons qu'à les considérer au point de vue général de la philosophie sociale et politique : ce n'est peut-être pas, à vrai dire, le côté de leurs idées qui leur fait le plus d'honneur ; car eux-mêmes, en politique, sont encore sous le joug de beaucoup de préjugés : cependant, même dans cet ordre d'idées, ils ont encore rendu de grands services.

Il faut faire deux parts dans les théories politiques des économistes : l'une est d'une parfaite solidité et est à la fois neuve et durable ; l'autre est très contestable, pour ne pas dire absolument fausse : dans la première, ils sont en avant de leur siècle ; dans la seconde, ils sont au contraire en arrière de leurs plus illustres contemporains.

Ce qui est neuf et solide dans les théories des économistes, c'est d'avoir fait du *droit de propriété*, entendu de la manière la plus large, la base même de l'ordre social ; c'est d'avoir dit que le pouvoir politique n'est pas chargé de *faire* des lois, mais simplement de *reconnaître* les lois naturelles de l'ordre social et de n'édicter que ce qui est déjà en quelque sorte édicté par la nature même.

Ce qui est contestable et vicieux, dans ces mêmes théories, c'est d'avoir chargé de cette fonction suprême le *pouvoir absolu*, c'est d'avoir nié tout ce que l'expérience et la science avaient pu apprendre sur les garanties qui doivent être exigées du pouvoir public ; c'est enfin d'avoir demandé que l'on confiât sans réserve la société à une *autorité tutélaire*, sans autre garantie que l'évidence de ces lois naturelles, que le pouvoir souverain, disent-ils, ne pourrait violer sans se détruire lui-même.

(1) Voir l'*Histoire de l'économie politique*, de M. Ad. Blanqui.

Mercier de la Rivière. — Cette double doctrine se trouve déjà en germe dans les écrits du docteur Quesnay (1); mais elle est surtout développée avec lumière et avec force dans l'ouvrage de Mercier de la Rivière : *De l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (2); ouvrage curieux, et qui fit à son auteur une assez grande réputation, pour que l'impératrice Catherine II l'ait appelé dans ses États à l'effet d'y réaliser le bel ordre qu'il avait décrit dans son livre. Siècle étrange où le despotisme et l'idéologie eurent un instant l'illusion commune qu'on pouvait faire le bien des peuples sans les consulter, par des réformes *a priori* et despotiques, la science sociale ayant la même évidence que la géométrie, et devant être par conséquent acceptée par tous aussitôt qu'elle serait connue. « Euclide est un despote », dit Mercier de la Rivière; et, croyant posséder une science aussi exacte que celle d'Euclide, il ne craignait pas de faire servir le despotisme à l'exécution de ses plans. Malheureusement, il ne fut pas longtemps sans voir que ce qui lui paraissait évident ne l'est pas toujours aux yeux du pouvoir absolu, et qu'il n'est pas facile, pour employer ses expressions, de transformer le despotisme *arbitraire* en un despotisme *légal*. De son côté, l'impératrice Catherine pensa sans doute, ce qui est vrai, qu'on peut être un bon théoricien politique et un très mauvais administrateur, et les deux puissances se séparèrent brouillées; ce qui est arrivé toutes les fois que les philosophes ont voulu jouer de trop près avec la familiarité des princes (3).

Laissant de côté dans l'ouvrage de Mercier de la Rivière les doctrines économiques, nous nous contenterons d'y recueillir

(1) L'originalité du docteur Quesnay paraît surtout dans l'économie politique proprement dite. Ses vues générales sur le droit naturel et la politique, telles qu'elles ressortent des écrits publiés par Dupont de Nemours (*Physiocratie*, Leyde, 1768), nous ont paru vagues et peu susceptibles d'être analysées.

(2) Londres, 1767.

(3) Platon et Denys de Syracuse, Callisthènes et Alexandre, Sénèque et Néron, Voltaire et Frédéric, et enfin notre auteur avec Catherine de Russie.

ses vues sur le droit naturel et le droit politique, et en particulier sur les deux points que nous avons signalés : le droit de propriété, et en général le principe de la liberté personnelle entendu dans le sens le plus large ; et, en même temps, la doctrine du pouvoir absolu.

On est généralement d'accord aujourd'hui, si ce n'est dans les écoles socialistes, que le droit de propriété n'est pas fondé sur l'au orité de l'État, mais qu'il préexiste à l'État lui-même, lequel ne peut que le reconnaître, le garantir, lui demander certains sacrifices dans l'intérêt public, mais n'est pas appelé à en régler l'organisation, ni la distribution. Cette doctrine est aujourd'hui si généralement répandue, qu'on est tenté de croire qu'elle a toujours été reconnue, et que ceux qui la nient et admettent un droit seigneurial de l'État sur la propriété individuelle sont des novateurs subversifs qui méconnaissent les conditions éternelles de toute société (1). Mais l'histoire des idées nous apprend au contraire que s'il y a une doctrine traditionnelle, c'est précisément celle-là ; que la doctrine opposée est toute récente. Reconnaissons-le, c'est surtout aux économistes du XVIIIe siècle que nous sommes redevables d'avoir établi les vrais principes sur le droit de propriété.

Si nous remontons à l'antiquité, nous trouvons d'abord Platon, qui nie absolument la propriété individuelle, et la con-

(1) M. Thiers, par exemple, dans son charmant ouvrage sur *la Propriété* (1848), semble admettre comme évident que l'humanité a toujours pensé sur la propriété de la même manière que lui, et que les idées socialistes sont absolument opposées au sens commun universel ; tandis que la vérité est que le socialisme n'est qu'une conséquence exagérée et dangereuse des principes universellement admis par les jurisconsultes, les théologiens et les philosophes. La doctrine adverse, au contraire, celle qui est la vraie, à savoir celle d'un droit de propriété antérieur et supérieur à la volonté souveraine de l'État (sauf les cas de conflit à vider d'un commun accord), cette doctrine est une doctrine révolutionnaire toute moderne, qui date historiquement des trois révolutions anglaise, américaine et française, et qui théoriquement se rencontre pour la première fois dans Locke et les économistes français. Il faut donc combattre les socialistes en leur montrant que leurs principes sont contraires au progrès et non à la tradition, à l'avenir et non au passé. Cet argument, outre qu'il est très vrai en soi, serait certainement le plus efficace.

sidère comme un mal qu'il faut détruire ; Aristote, qui, en défendant contre Platon la propriété au point de vue de l'utilité sociale, reconnaît cependant à l'Etat le droit de la réglementer à sa guise, et qui n'apprécie les lois sociales dans les diverses constitutions que selon leur rapport avec l'utilité politique. Les Pères de l'Église enseignent que le droit de propriété a pour origine l'usurpation, et que les riches ne sont que les dispensateurs des biens des pauvres. Au moyen âge, saint Thomas est un des auteurs qui ont approché le plus près de la vraie théorie, mais il reste encore beaucoup trop vague. Au XVII[e] siècle, Hobbes, l'avocat des doctrines absolutistes, enseigne que le droit de propriété est une doctrine séditieuse. Bossuet fait dépendre ce droit de l'autorité publique ; et Louis XIV, fidèle à ces principes, se déclare le seul propriétaire et seigneur. Pascal critique la propriété individuelle avec une amertume sanglante. Malebranche lui-même écrit que la propriété a pour origine l'usurpation et la violence. Au XVIII[e] siècle, ce ne sont pas seulement Mably et Rousseau qui vantent les républiques antiques, avec leur mépris du droit de propriété; c'est Montesquieu lui-même qui admire les institutions communistes de la Crète et de Lacédémone, et celles des jésuites au Paraguay.

Cette revue rapide nous apprend que le droit de propriété a été le plus souvent contesté ou mutilé par les philosophes, et que, lors même que les philosophes et les jurisconsultes l'admettent en pratique, c'est avec des restrictions telles que le droit supérieur de l'Etat est toujours sous-entendu : ce qui autorise théoriquement tous les systèmes socialistes ; car si l'État a le droit de régler la propriété de telle manière, pourquoi n'aurait-il pas le droit de la régler de telle autre manière qu'il croirait plus profitable au bien de tous ? Si l'État, par exemple, a le droit, dans un intérêt politique et aristocratique, d'établir le droit d'aînesse, ce qui est évidemment une atteinte au droit de propriété, pourquoi, dans un intérêt général et démocratique, n'aurait-il pas le droit de partager le domaine

public entre tous aussi également qu'il le pourrait? Il est donc évident que le socialisme est logiquement contenu dans la doctrine qui fait de l'État le réglementateur souverain de la propriété.

Les économistes au contraire paraissent avoir été les premiers qui aient enseigné que le droit de propriété n'est autre chose que le droit que chaque homme a de se conserver lui-même, et qu'il est et doit être aussi indépendant de l'État que l'individu tout entier.

Mercier de la Rivière établit que le droit de propriété repose sur la liberté personnelle, et même que la première de toutes les propriétés et le fondement de toutes les autres est la *propriété personnelle.* « Je ne crois pas, dit-il, qu'on veuille refuser à un homme le droit naturel de pourvoir à sa conservation. Ce premier droit n'est même en lui que le résultat d'un premier devoir qui lui est imposé sous peine de mort... Or il est évident que le droit de pourvoir à sa conservation renferme le droit d'acquérir, par ses recherches et ses travaux, les choses utiles à son existence et celui de les conserver après les avoir acquises. C'est donc de la nature même que chaque homme tient la possession exclusive de sa *personne* et celle des choses acquises par ses travaux. Je dis la propriété exclusive, parce que, si elle n'était pas exclusive, elle ne serait pas un droit de propriété. La propriété exclusive de sa personne, que j'appellerai *propriété personnelle*, est donc pour chaque homme un droit d'une nécessité absolue ; et comme cette propriété personnelle exclusive serait nulle sans la propriété exclusive des choses acquises, cette seconde propriété, à laquelle je donnerai le nom de *propriété mobilière*, est d'une nécessité absolue comme la première dont elle émane. »

On remarquera dans ce passage que la propriété des choses externes est fondée par l'auteur sur la propriété personnelle, la propriété que l'homme a de lui-même, c'est-à-dire sur la liberté personnelle. Ce principe, qui est en effet le vrai fonde-

ment de la propriété, nous paraît se manifester ici pour la première fois d'une manière formelle et précise dans l'histoire des idées.

De même que la propriété mobilière dérive de la propriété personnelle, de même la *propriété foncière* dérive de la propriété mobilière. « Les hommes venant à se multiplier, les productions gratuites et spontanées de la terre sont bientôt devenues insuffisantes, et ils ont été forcés d'être cultivateurs. Alors il a fallu que les terres se partageassent, afin que chacun connût la portion qu'il devait cultiver. De la nécessité de la culture a résulté la nécessité du partage des terres, celle de l'institution de la propriété foncière... En effet, avant qu'une terre puisse être cultivée, il faut qu'elle soit défrichée, qu'elle soit préparée par une multitude de travaux et de dépenses diverses ; il faut que les bâtiments nécessaires à l'exploitation soient construits, par conséquent que chaque cultivateur commence par avancer à la terre des richesses mobilières dont il a la propriété : or, comme ces richesses mobilières, incorporées pour ainsi dire dans les terres, ne peuvent en être séparées, il est sensible qu'on ne peut se porter à faire ces dépenses que sous la condition de rester propriétaire de ces terres : sans cela la propriété mobilière de toutes les choses eût été perdue. Cette condition a même été d'autant plus juste dans l'origine des sociétés particulières, que les terres étaient sans valeur vénale et sans prix. »

Le respect de ces trois propriétés fondamentales constitue ce que Mercier de la Rivière appelle le *juste absolu*. Il en donne la formule dans cette maxime remarquable que nous n'avons rencontrée nulle part avant lui : *Point de droits sans devoirs, point de devoirs sans droits* (1).

(1) *Ordre essentiel*, c. II, p. 16. L'auteur n'entend pas cette maxime dans le sens que lui ont donné plus tard les socialistes : c'est-à-dire qu'à tout devoir envers les autres correspondrait un droit des autres envers nous ; par exemple, qu'au *devoir d'assistance* correspondrait *le droit à l'assistance* ; doctrine dangereuse et qu'on ne pourrait soutenir qu'en entendant un droit *moral* et non légal. Mais l'au-

La *propriété* a pour conséquence nécessaire la *liberté*, ou même se confond avec elle ; car comment aurait-on le droit de jouir, sans la liberté de jouir ? Elle a encore pour conséquence la *sûreté* ; car est-on propriétaire de ce qu'on ne possède pas avec sécurité ? L'ensemble des institutions sociales qui garantissent la propriété, la liberté et la sûreté est ce que Mercier de la Rivière appelle *l'ordre essentiel* des sociétés politiques. Cet ordre essentiel n'a rien d'arbitraire. Il résulte de la nature des choses : il est donc évident. Non seulement les principes de cet ordre sont évidents, mais les conséquences le sont aussi (1).

L'évidence est donc le principe de la politique et le principe fondamental. Tout ce qui n'est pas vrai est faux ; tout ce qui n'est pas absolument évident n'est qu'une opinion, c'est-à-dire un point de vue arbitraire et discutable. Le vrai est absolu. Il n'y a pas deux ordres possibles de la société ; il n'y en a qu'un. Or une société ne peut être bien gouvernée que lorsqu'elle connaît cet ordre. Il faut donc qu'elle puisse le connaître : de là deux conséquences : nécessité de l'instruction, liberté de discussion.

L'auteur paraît réclamer la liberté absolue de discussion, comme seule capable de conduire à l'évidence, laquelle doit être la règle de l'ordre politique. « Le caractère essentiel de l'évidence est d'être à l'épreuve de l'examen ; l'examen même ne sert qu'à la manifester davantage. » Les vérités sociales étant, suivant Mercier de la Rivière, susceptibles d'une aussi grande évidence que les vérités géométriques, elles doivent frapper d'une lumière éclatante tous ceux qui les connaîtront ; l'ignorance seule peut les méconnaître ; et l'examen seul peut

teur veut dire que tout droit chez celui qui l'exerce repose sur un devoir qui lui est imposé : le droit de se conserver et le devoir de se conserver ; le droit de penser librement et le devoir de chercher la vérité, etc., et réciproquement. Le devoir chez le même homme suppose un droit : par exemple comment aurais-je le devoir de me conserver si je n'en ai pas le droit ? « L'idée d'un devoir qui ne serait absolument qu'onéreux présente une contradiction frappante. »

(1) Voir les principales de ces conséquences, c. VII.

écarter les préjugés qui nous séparent. Instruction et discussion libre sont donc les vrais moyens et les seuls, pour une société, d'arriver à la connaissance claire et évidente des principes qui doivent la gouverner.

Jusqu'ici les doctrines de Mercier de la Rivière sont entièrement libérales, et même du meilleur libéralisme, à savoir de celui qui place les libertés naturelles avant les libertés politiques, et commence par établir la nécessité des premières comme fondamentales, avant d'examiner les secondes; et c'est là, en effet, le vrai fondement du libéralisme moderne, la liberté politique n'étant que la garantie des autres libertés. Mais si cette liberté n'est que la garantie, et non le fondement de la liberté naturelle, elle n'en est pas moins nécessaire à titre de garantie, et même elle vaut par elle-même aussi bien que les autres libertés ; et c'est cette seconde vérité, non moins évidente que la première, que les économistes méconnaissent en confiant au pouvoir absolu, qu'ils appellent le *despotisme légal*, la garantie de la liberté naturelle.

Le principe de la liberté politique avait été posé vingt ans auparavant par Montesquieu. Il consistait dans la séparation et la pondération des pouvoirs. Suivant Montesquieu, il y a trois pouvoirs dans une société : le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire. Suivant Montesquieu, ces trois pouvoirs ne doivent pas être réunis dans les mêmes mains. Le pouvoir ou le corps qui fait les lois ne doit pas être le même que celui qui les applique : celui qui les applique ne doit pas les faire exécuter. De là trois pouvoirs distincts, qui s'opposent l'un à l'autre, et s'empêchent l'un l'autre de tomber dans le despotisme. « Le pouvoir s'oppose au pouvoir. » Ainsi, la doctrine de la séparation des pouvoirs avait pour conséquence celle des contre-poids.

Pour ce qui est de la séparation des pouvoirs, les économistes accordaient un point qui était de grande conséquence, à savoir l'indépendance du pouvoir judiciaire. Sur ce point, de la Rivière s'exprime comme Montesquieu : « Si le législateur

était magistrat, il ne pourrait que couronner et consommer comme magistrat toutes les méprises qui lui seraient échappées comme législateur (1). Si le magistrat était aussi législateur, les lois n'existant que par sa seule volonté, il ne serait point assujetti à les consulter pour juger ; et il pourrait toujours ordonner, comme législateur, ce qu'il aurait à décider comme magistrat (2). » Ce sont là les propres paroles de Montesquieu, quoique l'auteur ne le cite pas.

Mais s'il est vrai que le pouvoir judiciaire doit être séparé des deux autres pouvoirs, il n'en est pas de même de ces deux pouvoirs eux-mêmes. C'est un principe fondamental des économistes que le pouvoir législatif est inséparable de l'exécutif ; car si celui qui fait les lois ne pouvait les faire exécuter, son autorité serait vaine et inutile. « Quel que soit le dépositaire ou l'administrateur de la force publique, le pouvoir législatif est son premier attribut... Dicter des lois positives, c'est commander ; et par la raison que nos passions sont trop orageuses pour que le droit de commander puisse exister sans le pouvoir physique de se faire obéir, le droit de dicter des lois ne peut pas exister sans le pouvoir physique de les faire observer. Il ne peut jamais être séparé de l'administration de la force publique et coercitive. Ainsi, la puissance exécutrice est toujours et nécessairement puissance législative (3). »

C'est là une preuve directe de la nécessité d'une réunion des deux pouvoirs en un seul ; en voici maintenant la preuve indirecte ; c'est une preuve par l'absurde : « Si pour former deux puissances, on place dans une main le pouvoir législatif et dans une autre le dépôt de la force publique, à laquelle des deux faudra-il obéir, lorsque les lois de la première et les

(1) Pour l'auteur, le corps des magistrats est chargé d'éclairer le législateur et de le rappeler aux vrais principes, quand il s'en écarte. Il y a là un souvenir du rôle des anciens parlements. Mercier ne voit pas que c'est là justement un contre-poids, mais mal combiné.

(2) *Ordre essentiel*, c. XII, p. 83.

(3) *Ibid.*, c. XIV, p. 102.

commandements de la seconde seront en contradiction ? Si l'obéissance alors reste arbitraire, tout sera dans la confusion; et comme on ne peut obéir en même temps à deux commandements contradictoires, il faut qu'il soit irrévocablement décidé lequel doit être exécuté de préférence; or il est évident que cette décision ne peut avoir lieu sans détruire une de ces deux puissances, pour n'en reconnaître qu'une seule dominante... Ainsi, quelque tournure qu'on veuille donner à un tel système, il arrivera nécessairement que ces deux autorités se réuniront et se confondront en une seule ; que la puissance législatrice deviendra exécutrice, ou que la puissance exécutrice deviendra législatrice. »

C'est surtout ce point de vue de l'impossibilité des contrepoids et des contre-forces qui a conduit Mercier de la Rivière à l'idée du despotisme ; car il n'en rejette pas même le nom.

Contre la doctrine des contre-forces, c'est-à-dire de la pondération des pouvoirs, l'auteur met en relief les raisons suivantes: ou les deux puissances sont parfaitement égales et par conséquent nulles, ou elles sont inégales, et il n'y a plus de contreforces. En second lieu, les contre-forces qui s'opposent au mal peuvent tout aussi bien s'opposer au bien ; elles sont donc aussi nuisibles qu'utiles. Mercier de la Rivière dit aussi, et, je crois, avec raison, que c'est une erreur de vouloir appliquer la physique à la politique ; car en physique on peut calculer une résultante ; tandis qu'on ne le peut pas dans l'ordre moral.

Étant une fois établi qu'il ne peut y avoir de contre-forces, qu'il n'y a qu'un seul pouvoir à la fois exécutif et législatif, reste à savoir entre les mains de qui ce pouvoir résidera ? Entre les mains de tous, de quelques-uns ou d'un seul ? Sera-ce la démocratie, l'aristocratie, la monarchie ?

L'auteur se prononce pour la monarchie. Mais pour bien comprendre sa doctrine et la distinguer de l'absolutisme ordinaire, soit de celui de Hobbes, soit de celui de Bossuet, il faut

se rappeler le principe fondamental de l'auteur, à savoir le principe de l'évidence.

Suivant lui, l'ordre essentiel des sociétés repose sur des principes évidents, et les lois positives ne doivent être que les conséquences évidentes de ces principes évidents. Or ces principes avec leurs conséquences sont très aisés à connaître, et s'imposent à tous avec une autorité irrésistible. Cette autorité, par cela seul qu'elle est irrésistible, est despotique; mais c'est le despotisme de la vérité, c'est le despotisme d'Euclide. Une vraie société est donc une société réglée et gouvernée d'après ces principes évidents.

De ce principe de l'évidence, l'auteur tire, d'une manière assez subtile, la nécessité du gouvernement d'un seul : « L'évidence, qui est une, dit-il, ne peut présenter qu'un seul point de réunion pour les volontés et les forces... Partant de l'évidence, nous trouvons donc unité de volonté, de force et d'autorité (1). »

On demandera pourquoi cette évidence irrésistible, par hypothèse, ne pourrait pas s'imposer aussi bien à tous qu'à un seul. Mercier répond que si les hommes étaient désintéressés, les vrais principes s'imposeraient à eux irrésistiblement, puisqu'ils sont évidents. Mais lorsque vous vous adressez aux individus, l'intérêt personnel l'emporte sur l'évidence. Une nation ne forme pas un corps unique, mais se divise en un certain nombre de corps ou de classes, et chaque classe se compose d'individus. Comment ramener toute cette multitude à l'unité? « Pour qu'il y eût unité de volonté, il faudrait qu'il y eût unité d'intérêts; sans cela, impossible de concilier les prétentions. Ce qu'on appelle une nation en corps n'est donc jamais qu'une nation rassemblée dans un même lieu, où chacun apporte ses opinions personnelles, ses prétentions arbitraires et la ferme résolution de les faire prévaloir (2). »

Ainsi, toute majorité, soit dans le gouvernement de plusieurs,

(1) *Ordre essentiel*, c. XVII, p. 129.
(2) *Ibid.*, c. XVI, p. 123.

soit dans le gouvernement de tous, ne sera jamais qu'une coalition d'intérêts. Ce sera la résultante des égoïsmes, résultante variable, incertaine, contradictoire, dont on ne pourra jamais dire d'avance si elle aura pour objet le bien ou le mal. Pour éviter ce danger, fera-t-on une règle de l'unanimité? Cela est absolument impossible : car l'unanimité ne se rencontre jamais; et il est absurde d'admettre qu'un seul opposant puisse à lui seul tenir en échec la nation tout entière.

Mercier de la Rivière n'admet donc pas que la majorité puisse être déterminée par l'intérêt public, ni qu'il se fasse entre les intérêts privés une sorte de moyenne qui représente approximativement cet intérêt public. Le gouvernement de plusieurs et le gouvernement de tous se trouve exclu par le même raisonnement.

Reste le gouvernement d'un seul; mais est-il meilleur que les autres? C'est ce qu'il s'agit de savoir.

L'auteur pose un principe incontestable : « C'est que la meilleure forme de gouvernement est celle qui ne permet pas qu'on puisse gagner à gouverner mal, et qui assujettit au contraire celui qui gouverne à n'avoir pas de plus grand intérêt que de bien gouverner (1). » Cette heureuse combinaison ne se rencontre que dans le gouvernement d'un seul, c'est-à-dire dans une monarchie, et encore dans une monarchie héréditaire. La raison en est, suivant l'auteur, que le souverain est et doit être « *copropriétaire* du produit net des terres de sa domination (2) ».

De ce principe, Mercier de la Rivière déduit cette conséquence, qu'il n'y a de bon qu'un gouvernement héréditaire. Car tout gouvernement viager, sous quelque forme qu'il se présente, n'est qu'*usufruitier* et non propriétaire. Il a donc intérêt à profiter de son usufruit pour augmenter la grandeur de sa famille et sa propre fortune, puisqu'il sait qu'il viendra un moment où il cessera de jouir du domaine public. Cela est

(1) *Ordre essentiel*, c. XIX, p. 142.
(2) *Ibid.*, c. VI, p. 41.

vrai d'un monarque électif comme d'un magistrat républicain. Le souverain héréditaire, au contraire, est, « par rapport à ses États, un propriétaire qui conduit lui-même et pour son propre compte l'administration de ses domaines; *il n'a d'autre intérêt que d'en augmenter le produit;* tout autre administrateur n'est qu'un économe qui gère pour des intérêts auxquels il est réellement étranger. Tout homme salarié a naturellement intérêt de faire augmenter ses salaires, ce qu'il ne peut faire qu'aux dépens de ceux qui le payent, tandis que les revenus du souverain ne peuvent s'accroître qu'en raison de l'accroissement de ceux des sujets. Un souverain dont les intérêts sont aussi inséparablement unis à ceux de la nation dont il est le chef doit certainement chercher à lui procurer tous les avantages. Le meilleur état possible du souverain ne peut s'établir que sur le meilleur état possible de la nation (1) »

Le meilleur gouvernement est donc la monarchie et la monarchie héréditaire. De plus, comme nous avons vu qu'il ne doit point y avoir de contre-poids dans un État, et que le pouvoir législatif doit être uni à l'exécutif, il suit que cette monarchie doit être absolue.

Quant aux objections qui s'élèvent contre cette doctrine, en l'accusant d'aboutir au despotisme, l'auteur cherche à les résoudre en distinguant deux espèces de *despotismes :* le despotisme *arbitraire* et le despotisme *légal* (2), à peu près comme Bossuet, nous l'avons vu (3), distingue entre le pouvoir arbitraire et le pouvoir absolu.

Le despotisme légal est celui qui est fondé sur l'évidence, c'est-à-dire sur la connaissance des vraies lois de l'ordre social. Le despotisme arbitraire, au contraire, est fondé sur l'ignorance. Si vous supposez cette connaissance évidente des lois sociales, le despotisme n'a aucun danger; car l'intérêt du souverain est identique à l'intérêt des sujets. Si vous supposez,

(1) *Ordre essentiel*, c. XIX, p. 119.
(2) C. XXIII et XXIV.
(3) Voir plus haut, l. IV, c. IV, p. 234.

au contraire, l'ignorance de ces lois, les gouvernements sont tous mauvais; mais le despotisme est le plus mauvais de tous. Le despotisme arbitraire n'est pas même un gouvernement; entre le peuple et le despote il n'y a aucun lien social. Le despotisme arbitraire appauvrit le monarque en appauvrissant la nation. Au contraire, sous le despotisme légal, l'autorité despotique des lois et celle du souverain ne sont qu'une seule et même autorité. Il est dans la nature de l'autorité arbitraire d'être toujours et nécessairement odieuse; celle du despote légal, au contraire, n'étant que la force intuitive et déterminante de l'évidence, est naturellement pour ses sujets un objet de respect et d'amour. Le despotisme arbitraire renferme en lui-même un principe de destruction; le despotisme légal renferme en lui-même le principe de sa conservation.

Ce que les économistes appellent despotisme légal est évidemment la même chose que ce que l'on appelle la monarchie paternelle. Nous ne pouvons entrer ici dans une longue discussion de cette utopie. Qu'il nous suffise de dire qu'elle repose sur deux principes très contestables : le premier, c'est l'évidence des lois de l'ordre social; le second, c'est l'identité prétendue d'intérêts entre le monarque et ses sujets. Sur le premier point, on peut dire que rien n'est moins évident que les lois sociales; que, lors même qu'on tomberait d'accord sur les principes, il n'en serait pas de même des applications, qui sont cependant ce qu'il y a de plus difficile et de plus important. Quant au second point, il est permis de dire que le souverain peut bien ne pas apercevoir ces lois évidentes qui lui montrent l'identité de ses intérêts et de ceux de ses peuples; mais surtout que le prince, ayant des passions, comme les autres hommes, peut être facilement entraîné (et l'expérience prouve qu'il l'est le plus souvent) à les écouter plutôt que la raison. C'est ainsi que l'ambition et la volupté, par exemple, qui sont les vices ordinaires des rois, lui auront bien vite fermé les yeux sur les sages conseils de l'économie politique, si ces conseils ne lui sont pas dictés par une autorité plus

impérieuse que ne l'est la voix de la sagesse. Enfin, lorsqu'on dit à un prince qu'il est copropriétaire des biens de ses sujets, il n'est pas loin d'entendre par là qu'il en est *le* propriétaire, et de s'autoriser par là à en user comme de son bien propre. Mais les dangers de la monarchie absolue ont été trop souvent exposés pour qu'il soit nécessaire d'y revenir après tant de sages critiques. Quant aux objections de Mercier de la Rivière contre la doctrine des contre-poids, nous ne pouvons que renvoyer aux réponses que nous avons faites plus haut aux objections du même genre (1).

Communistes. — En face de l'école qui affirmait le principe de la propriété avec une précision et une fermeté toutes nouvelles, s'élevait une autre école d'abord toute spéculative, mais qui devait se transformer plus tard en parti redoutable et puissant, et qui commençait alors à prendre pour objet de ses attaques, la doctrine de la propriété individuelle, et à présenter comme l'idéal d'une société bien ordonnée la communauté des biens. Déjà, dans J.-J. Rousseau, nous avons signalé quelques attaques violentes et fâcheuses contre la propriété; mais il ne s'était pas arrêté à cette mauvaise doctrine; et dans le contrat social, tout en le fondant sur des raisons contestables, il avait reconnu le principe de la propriété. L'école nouvelle, au contraire, niait explicitement ce principe; et ce qui n'avait été chez Rousseau qu'une boutade misanthropique devient une doctrine systématique chez Mably.

L'abbé Mably. — On rattache généralement l'abbé de Mably à l'école de J.-J. Rousseau; celui-ci même se plaint dans ses *Confessions* que Mably « l'ait compilé sans honte et sans retenue ». C'est une grande exagération. Mably a certainement des affinités avec Rousseau, et se rencontre avec lui sur beaucoup de points; mais je crois que c'est plutôt une rencontre qu'une imitation. L'imitation et l'influence directe se manifestent par la reproduction des formules et par des théories

(1) Voir plus haut, l. IV, c. viii, p. 535 et plus loin la réponse de Mably.

précises. Or, si vous exceptez une certaine tendance générale, vous ne trouvez dans Mably aucune des théories de Rousseau, ni la théorie du contrat social, ni celle de la volonté générale, ni la distinction du gouvernement et du souverain, ni ses objections contre le système représentatif, etc. Mably doit donc être séparé de J.-J. Rousseau et rattaché à une autre origine.

La vraie source, la source directe des idées de l'abbé Mably et, par conséquent, du communisme moderne, a été Platon. Les écrits de Mably sont pleins de souvenirs de *la République* et des *Lois* : ce n'est pas seulement une influence lointaine et vague, c'est une influence consciente et acceptée et une véritable imitation. On s'en convaincra, par exemple, en comparant les *Entretiens de Phocion* avec les Dialogues de Platon. La forme même indique une imitation voulue, et la similitude des idées s'ajoute à celle de la forme.

Cette relation de Platon et de Mably est un fait curieux, et qui mérite d'être signalé ; car il nous montre l'influence directe de Platon et sur la Révolution française et sur le socialisme moderne. On sait en effet que Mably a été dans la Révolution une des plus grandes autorités du parti jacobin ; et plus tard, il a été aussi une des grandes autorités du parti babouviste, lequel est lui-même la vraie origine de nos modernes socialistes. L'idée fondamentale du parti jacobin, c'est que l'État doit faire régner la vertu ; l'idée fondamentale du babouvisme et du communisme est que le mal radical des sociétés est dans la propriété individuelle. Or ces deux idées sont empruntées à Platon par l'intermédiaire de Mably.

Les premiers écrits de Mably ne paraissent pas à la vérité indiquer les principes de républicanisme qui domineront dans ses écrits postérieurs. Il s'y montre non seulement monarchiste, mais même partisan de la monarchie absolue. C'est ainsi que dans son *Parallèle des Romains et des Français par rapport au gouvernement* (1), il réclame pour le

(1) 2 vol. in-12, 1740. Nous n'avons pas eu cet écrit entre les mains.

monarque une autorité qui lui soit propre et « indépendante des lois (1) ». Il regarde comme chimérique la prétention de donner à un roi « toute l'autorité nécessaire pour faire le bien sans lui laisser la puissance de faire le mal ». Suivant lui, « les lois rendent le roi tout-puissant; et les mœurs, qui empêchent qu'ils n'abusent de son pouvoir, conservent aux peuples la liberté ». Il dit encore : « C'est chez les peuples modernes, et en particulier dans le gouvernement du peuple français, qu'on peut apprendre à réunir la guerre, le commerce et les arts, et connaître le point où doit se faire cette réunion pour rendre un État vraiment florissant. » Il est bien éloigné encore idées qu'il soutiendra plus tard sur le luxe et la richesse; car ici il reconnaît la nécessité du luxe, « qui distribue au peuple le superflu des riches, unit les conditions, y entretient entre elles une circulation utile (2) ». Enfin il ajoute : « Les richesses, l'abondance, les arts et l'industrie sont des biens réels pour les hommes. »

On ne sait quelles circonstances ont modifié les idées de Mably, et en ont fait plus tard un émule de J.-J. Rousseau, et un coryphée de la Révolution. Sont-ce des incidents particuliers et personnels qui auraient irrité son caractère contre la société de son temps? Sont-ce ses lectures et ses méditations qui l'ont éloigné progressivement des notions vulgaires? Sont-ce les écrits de Rousseau qui auraient eu cette influence? Il est difficile de le savoir. Nous sommes porté à croire, comme nous l'avons dit, que c'est la lecture de Platon qui a eu cette action sur son esprit; et ce qui est certain, c'est que les *Entretiens de Phocion* portent la trace de cette influence.

L'idée fondamentale de Mably, idée évidemment empruntée à Platon, c'est que la politique se confond avec la morale.

L'analyse de cet ouvrage, qui paraît exacte, est empruntée à la *Biographie universelle*.

(1) Tome I, l. III, p. 214.

(2) *Ibid.* p. 313.

« Son principal objet est de prendre les mesures les plus efficaces pour empêcher que les passions ne sortent victorieuses du combat éternel que notre raison est condamnée à soutenir contre elles. Son but est de tenir les passions courbées sous le joug (1). » Que cette pensée lui vînt directement de Platon, c'est ce qui est évident, puisque c'est précisément sous son autorité qu'il met la maxime précédente : « Lisez la *République*, dit-il, voyez avec quelle vigilance il cherche à se rendre maître des passions, et la règle austère à laquelle il soumet la vertu (2). » Les exemples historiques auxquels il a recours sont les mêmes que ceux de Platon : Sparte et l'Égypte. Il reprend les arguments de Xénophon et de Platon contre l'intempérance et y voit la source de tous les vices. Il est bien loin d'être aussi démocrate qu'on se le figure; car, encore comme Xénophon et Platon, il attribue « l'avilissement » de la république d'Athènes au gouvernement « des ouvriers » (3), et il demande « que le législateur se garde bien de leur confier le dépôt de la souveraineté ». Comme Platon encore, il méprise les arts, et les subordonne à la morale. « Que nous importe d'avoir d'excellents peintres, d'excellents comédiens, d'excellents sculpteurs! Malheur à la nation qui les place à côté des grands capitaines et des grands magistrats! » Comme Platon dans les *Lois*, Mably place la morale et la politique sous l'égide de la religion, et il voudrait que tous les hommes fussent persuadés « que la Providence gouverne le monde, qu'elle punira le vice et récompensera la vertu (4) ». Mais pour faire régner la vertu, il faut commencer par proscrire le vice, et il y en a un qui est comme la matrice de tous les autres; « c'est ce monstre à deux corps composé d'avarice et de prodigalité qui ne se lasse jamais d'acquérir ou de dissiper ». Ce vice, il

(1) *Entretiens de Phocion*, Amsterdam, 1763, 2e entretien, p. 42.
(2) *Ibid.*, p. 49.
(3) *Ibid.*, 3e entretien, p. 90.
(4) *Ibid.*, p. 110. — Voyez aussi sur la nécessité d'une religion le livre *De la législation*, l. IV, c. II et III.

faut le poursuivre dans ses derniers retranchements. De là la nécessité de proscrire le luxe et de mettre un frein à l'ardeur du gain; ceci nous conduit à un autre point de la théorie de Mably, la critique de la propriété.

De même que Mably emprunte à Platon son principe fondamental, à savoir que l'objet de la politique est de faire régner la vertu, il lui emprunte encore cet autre principe, que la propriété est la source de tous les maux de la société. C'est là ce qu'il développe dans son livre *De la législation, ou des principes des lois*, le plus important de ses ouvrages (1). Suivant lui, c'est l'inégalité des fortunes qui « décompose l'homme et altère ses sentiments naturels ». L'égalité doit produire tous les biens, parce qu'elle unit les hommes; l'inégalité produit tous les maux parce qu'elle les dégrade. De la lutte des riches et des pauvres, naissent ces dissensions, guerres civiles et révolutions qui, après avoir déchiré la république, causent sa ruine. Ici encore Mably invoque l'autorité de Platon. « Des terres, dit celui-ci, suffisantes pour des citoyens qui ne connaissaient dans l'égalité que les besoins simples et peu nombreux de la nature, ne purent plus suffire à l'entretien d'une société à qui l'inégalité des fortunes avait appris à estimer les richesses, le luxe et les voluptés. » L'inégalité des biens est contraire à la nature. N'a-t-elle pas donné à tous les hommes les mêmes organes, les mêmes besoins? Les biens répandus par elle sur la terre ne leur appartenaient-ils pas en commun? Avait-elle attribué à chacun un patrimoine particulier? Elle n'avait donc pas fait de riches et de pauvres. L'inégalité des talents n'est pas un argument; car elle est elle-même une conséquence de l'inégalité des fortunes, qui a fait naître mille besoins inutiles. L'inégalité des forces n'a pas plus d'autorité : car chacun, si fort qu'il puisse être physiquement, sera toujours faible contre plusieurs. Il y a une certaine inégalité dans la nature des hommes; mais elle n'est pas en proportion

(1) Amsterdam, 1776.

avec la monstrueuse différence qui existe entre eux aujourd'hui. On objecte que, lors même qu'on établirait l'égalité des biens, cette égalité ne durerait pas un instant, et que la différence des riches et des pauvres se reproduirait inévitablement. Les terres produisant plus dans certaines mains que dans d'autres, et étant d'ailleurs d'une inégale fertilité, attendons la troisième génération, vous aurez bientôt retrouvé l'inégalité première. Mably répond à cette objection par l'exemple des Spartiates qui ont vécu pendant six siècles dans la plus grande égalité. Le vrai remède, ce n'est pas de partager les terres; c'est d'en ôter la propriété (1).

Ainsi tous les maux de la société viennent de l'inégalité des fortunes; et l'inégalité des fortunes est la conséquence inévitable de la propriété; c'est donc la propriété individuelle qu'il faudrait détruire, si on le pouvait; l'idéal de la société humaine, en même temps que son état primitif, est la communauté des biens. Il n'est pas vrai d'ailleurs que la propriété soit le lien de la société. Il peut y avoir des lois et des magistrats, et par conséquent une société, sans qu'il y ait de propriété individuelle. Les sociétés primitives ont existé sans propriété, au moins foncière; et c'est de celle-là qu'il s'agit. La communauté est si bien dans la nature, qu'il est même difficile d'expliquer comment la propriété a pu prendre naissance. On ne peut l'expliquer par l'avarice et par l'ambition, qui en sont les effets plutôt que les causes. Mably se représente un âge d'or où rien n'était plus facile que de contenir les hommes dans le devoir en l'absence de toute propriété. Les plus forts cultivaient la terre; les autres travaillaient aux arts mécaniques; et les magistrats distribuaient à chaque famille les choses qui sont nécessaires.

Comment a fini cet âge d'or? Par la paresse, dit Mably; et il ne voit pas que cet aveu est la ruine de tout son système : « Peut-être, dit-il, que des hommes plus indolents et moins

(1) *De la législation*, c. II.

actifs et *qui attendaient leur subsistance des travaux communs de la société*, la servirent avec moins d'assiduité et moins de zèle. » Il croit, comme tel de nos contemporains, que cette tendance à la paresse pourrait être corrigée par des récompenses honorifiques pour les laborieux. « Mille moyens, tous plus simples les uns que les autres, se présentaient à la politique de nós pères... Il est inutile d'en parler. » On voit ici combien Mably est superficiel et faible sur le point vraiment difficile du débat : peut-il y avoir travail sans propriété? Il se borne à soutenir qu'il n'est point nécessaire d'être avide et avare pour que la terre soit cultivée. Suivant lui, c'est un cercle vicieux des adversaires de la communauté; car c'est supposer aux hommes sans propriété précisément les vices qui naissent de la propriété même. Quand on supposerait d'ailleurs que les récoltes fussent moins abondantes, ne vaudrait-il pas mieux avoir quelques vertus que quelques fruits (1).

Préoccupé jusqu'au fanatisme de la théorie communiste, Mably dut se montrer très hostile aux économistes, dont toute la doctrine reposait, nous l'avons vu, sur le principe de la propriété. Aussi essaya-t-il de réfuter le livre de Mercier de la Rivière, et en particulier sa démonstration de la propriété foncière (2). Il s'étonne du lien logique établi par M. de la Rivière entre trois espèces de propriété : la personnelle, la mobilière, la territoriale. Comment les hommes auraient-ils perdu leur propriété personnelle, en n'établissant pas la propriété des terres? Si je me trouvais tout à coup transporté dans la république de Platon, perdrais-je la propriété de ma personne? Sans doute la propriété foncière est nécessaire pour assurer la subsistance des citoyens; mais pourquoi n'appartiendrait-elle pas à la société prise en corps? Ici revient l'éternel exemple des Spartiates, corroboré par l'exemple plus moderne des

(1) *De la législation*, c. III.
(2) *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques.* La Haye, 1768.

jésuites au Paraguay, qui fait l'admiration de Mably : « L'État, propriétaire de tout, distribue aux particuliers les choses dont ils ont besoin. Voilà, je vous l'avoue, une économie politique qui me plaît. » On dit que la propriété excite au travail; mais c'est elle qui a introduit dans le monde l'oisiveté et la fainéantise. L'exemple des religieux réunis en communauté prouve que, sans propriété personnelle, on n'est pas nécessairement indifférent sur le sort de ses biens. Leurs terres sont-elles en friches? Enfin Mably reproche aux économistes de ne s'occuper que des intérêts matériels de l'homme; « ce sont les vertus qui servent de base au bonheur des sociétés; les champs viendront après (1). »

Malgré son engouement pour la communauté des biens, Mably reconnaît qu'elle est devenue impossible aujourd'hui. Mais ne pouvant établir ni l'égalité, ni la communauté, le législateur doit essayer de corriger le mal que fait la propriété individuelle, en combattant et en contenant les passions qu'elle enfante, c'est-à-dire l'avarice et l'ambition (2). Ainsi, bien loin de toucher à la propriété, Mably veut que, puisqu'elle existe, elle soit considérée comme la base de la société : au contraire même, toute loi sage doit tendre à ôter à nos passions tout moyen ou tout prétexte de porter atteinte à la propriété de la manière la plus légère. Quels sont donc les moyens de diminuer l'avarice? Le premier, c'est de diminuer les finances de l'État. Si le gouvernement est avide, comment les citoyens ne le seraient-ils pas? Il faut réduire les dépenses, et non augmenter les revenus. Au lieu de demander de l'argent, la politique ne devrait demander que des services. En tout cas, il ne doit y avoir qu'un impôt unique, l'impôt direct sur les terres; et ici, si je ne me trompe, le communiste se trouvait d'accord avec les économistes, du moins avec les physiocrates. De plus, les richesses ne doivent pas être un titre pour arriver au gouvernement; en même temps, par une singulière contra-

(1) *Doutes*, etc., lett. I.
(2) *De la législation*, l. II, c. I.

diction, il veut que la loi n'attache aucun émolument aux magistratures. Mably distingue d'ailleurs deux sortes d'avarice, l'avarice conservatrice et l'avarice conquérante : la première qui tend à conserver ce qu'on possède, l'autre à prendre ce qui ne nous appartient pas. Pour combattre l'une, Mably n'a guère de moyens politiques à proposer; pour la seconde, il rentre dans les lieux communs, puisque toutes les lois défendent le vol. Enfin, cette polémique contre l'avarice se termine par une critique du luxe, où il y a des idées justes et communes; et toute sa politique se réduit à proposer les lois somptuaires, sans que des expériences innombrables lui ouvrent les yeux sur l'inefficacité de telles lois. Enfin il demande des lois agraires qui donnent des bornes fixes aux possessions des citoyens.

Si, sur le terrain social, Mably a très malheureusement anticipé sur les sophismes de nos communistes modernes, et s'il fait preuve de peu de lumières, en revanche on peut dire que, dans l'ordre politique, Mably est beaucoup plus raisonnable qu'on ne le croit généralement. Déjà, dans les *Doutes aux économistes*, nous le voyons défendre contre les doctrines absolutistes de Mercier de la Rivière le principe des contre-forces, c'est-à-dire des gouvernements pondérés (1). Il y soutient que le partage de l'autorité empêche les hommes qui gouvernent de se livrer à la paresse, à l'ambition et à l'avarice, que la nature elle-même a mis en chacun de nous des contre-forces pour aider et soutenir la raison : une passion fait contre-poids à une autre passion, de même les passions d'un magistrat sont contenues par celles d'un autre. Mably ne se montre pas ici plus démocrate que dans ses *Entretiens de Phocion :* « Sans l'action de ces contre-forces, dit-il, Rome eût été aussi mal gouvernée qu'Athènes. » Il cite encore pour exemple, comme Montesquieu lui-même, le gouvernement anglais, celui de la Suède, de l'Empire, de la Suisse, des Provinces-Unies.

(1) Lettre X.

Les contre-forces ne sont pas établies pour priver la puissance législative ou la puissance exécutive de l'action qui leur est propre et nécessaire, mais afin que leurs mouvements ne soient ni convulsifs, ni trop peu médités, ni trop rapides, ni trop prompts. Les objections des économistes, tirées des comparaisons mécaniques, n'ont rien à faire ici. Il ne s'agit pas d'équilibre et de leviers, qui sont des choses matérielles; il s'agit de forces morales, indépendantes des lois de la mécanique, et qui agissent par une crainte réciproque plutôt que par une action mathématique.

Dans son livre *De la législation, ou des principes des lois*, les idées de Mably sur le pouvoir législatif sont généralement sages et saines, et assez peu mêlées d'utopie. Il exige qu'un peuple soit à lui-même son propre législateur; mais il « *ne confie pas la puissance législative à la multitude* (1) ». Il trouve la démocratie capricieuse, volage et tyrannique. Un peuple ne fait des lois que pour les mépriser. Le pouvoir législatif sera confié à des hommes choisis par « chaque ordre ». Il réclame pour les députés le droit d'initiative. Il demande aussi, comme Platon et Bacon, que les lois soient précédées de considérants et d'exposés de motifs : « Si le législateur n'est pas d'une espèce supérieure, pourquoi dédaignerait-il de motiver ses ordres? » Il fait observer avec raison que la réunion de tous les préambules des lois formerait avec le temps un traité complet du droit naturel et politique. Il veut que le législateur se prémunisse contre les usurpations possibles du pouvoir exécutif, et il pense qu'on ne saurait déterminer d'une manière trop précise les pouvoirs et les devoirs des magistrats. Il demande le vote annuel du budget. Il s'élève contre les troupes mercenaires; et bien loin de donner, comme on le croit, dans les excès de la démocratie, il n'en veut pas même admettre l'un des principes fondamentaux, à savoir que tout citoyen est soldat; il veut que la défense de la patrie

(1) *De la législation*, l. III, c. III, t. II, p. 62.

ne soit confiée « qu'aux citoyens intéressés à sa conservation ». Il demande enfin que les lois soient en petit nombre et réduites au strict nécessaire; car toute loi inutile est pernicieuse. Il ne faut pas faire une loi pour chaque cas particulier, mais établir des lois générales qui suppriment à la fois beaucoup de maux.

MORELLY. — Le communisme chez Mably n'est jamais resté qu'à l'état de rêve ou plutôt de regret; c'est le regret d'une sorte d'âge d'or qui a existé, ou qui du moins aurait pu exister si les hommes eussent été sages. Mais ce regret ne va jamais jusqu'à l'espérance d'un rétablissement possible de cet état primitif; et notre publiciste s'est toujours borné dans. la pratique, à la conception d'un état social qui ne différerait pas beaucoup de celui des républiques anciennes, et qui serait fondé, comme elles, sur des lois somptuaires et des lois agraires. Mais un autre écrivain du même temps, et même un peu antérieur, Morelly, dans son *Code de la nature* (1), l'un des évangiles du communisme moderne, a donné un plan d'organisation, dont on peut dire que sont dérivés ultérieurement tous les plans et systèmes de nos réformateurs socialistes. Voici les principaux articles de ce code que nous nous contenterons de rapporter, la discussion de ces sortes de questions appartenant de droit au siècle suivant. C'est là que nous devons les retrouver plus tard, s'il nous est donné de poursuivre l'œuvre ici entreprise, et que nous arrêtons au début de la Révolution française.

Morelly établit d'abord des lois fondamentales et sacrées. Il y en a trois. La première est l'abolition de toute propriété individuelle, sauf les choses d'usage. La seconde, c'est que tout citoyen est *un homme public*, *sustenté*, *entretenu et occupé aux dépens du public*. Cette seconde loi est caractéristique, et nous montre bien le caractère servile et grossier

(1) *Code de la nature*, partout, chez le vrai sage, 1755. Morelly avait en outre publié une sorte de poème communiste en prose, intitulé *La Basiliade, ou Naufrage des îles flottantes* (Messine (Paris), 1753). Voir aussi, dans le même ordre d'idées, le poème de Pechméja, *Télephe* (1784).

du nouveau communisme. Tout citoyen est nourri par l'État ; nul ne doit sa subsistance à lui-même. Cependant cette loi en amène nécessairement une troisième : c'est « que chacun contribuera pour sa part à l'utilité publique ». Ainsi le droit, c'est d'être nourri : le devoir, c'est de travailler. Mais si les citoyens, tout en réclamant le droit, en venaient à négliger le devoir, quel moyen de rétablir l'équilibre, sinon la force ? car s'en rapporter uniquement au sentiment de l'honneur est aussi par trop chimérique. Or celui que la loi force au travail pour sa subsistance est-il autre chose qu'un esclave ?

De ces lois fondamentales naissent un certain nombre de conséquences nécessaires, par exemple l'abolition du commerce (1). « Rien ne se vendra ni ne s'échangera entre concitoyens, de sorte, par exemple, que celui qui aura besoin de quelques herbes, légumes ou fruits, ira en prendre ce qu'il lui faut pour un jour seulement à la place publique, où ces choses seront apportées par ceux qui les cultivent. Si quelqu'un a besoin de pain, il ira s'en fournir pour un temps marqué chez celui qui le fait, et celui-ci trouvera dans un magasin public la quantité de farine nécessaire pour un jour ou pour plusieurs. Celui à qui il faudra un vêtement le recevra de celui qui le compose, celui-ci en prendra l'étoffe chez le fabricant, et ce dernier en tirera la matière du magasin où elle aura été apportée par ceux qui la recueillent ; ainsi de toutes autres choses qui se distribueront à chaque père de famille pour son usage et celui de ses enfants. » On voit que cette loi suppose qu'il y a des magasins publics où seront recueillies et rassemblées toutes les productions pour être distribuées soit aux citoyens pour les besoins de la vie, soit aux artisans comme matière de fabrication. S'il s'agit des choses d'agrément, on en suspendra la distribution, au cas où la quantité viendrait à décroître ; mais on prendra les mesures nécessaires, « pour que ces accidents n'arrivent pas à l'égard

(1) *Code de la nature*, page 191. Lois distributives, XI.

des choses universellement nécessaires. » On voit que, dans une telle société, la vie serait ce qu'elle est en temps de siège dans une ville bloquée ; c'est le *rationnement* universel.

Qu'il nous suffise d'indiquer l'idée générale de ce mécanisme. Quant aux lois plus particulières, et aux prévisions réglementaires, civiles, politiques, auxquelles Morelly se complaît comme tous les utopistes, il est inutile d'en donner le détail ; cette partie du système étant toujours variable et arbitraire dans chaque sectaire différent. Signalons seulement le goût de la réglementation architecturale qui est un des traits remarquables du génie sectaire socialiste, et qui sera plus tard très frappante dans l'école du phalanstère. Tout d'ailleurs n'est pas utopique dans ce système architectural ; et par son goût d'uniformité, il est d'accord avec les tendances presque universelles de l'architecture et de l'édilité modernes.

Brissot. — Le communisme de Morelly est un communisme utopique et rêveur, mais sans caractère agressif ou subversif. Il n'en est pas de même d'un autre écrivain, devenu depuis l'un des principaux personnages de la Révolution, et qui ne fut pas peu embarrassé de défendre contre ses adversaires le livre singulier et déplorable, écrit par lui une douzaine d'années auparavant.

C'est en 1778 ou 1780 que Brissot de Warville avait publié le livre intitulé : *Recherches philosophiques sur la propriété et sur le vol*. Cet ouvrage, écrit sans aucun talent, comme tous ceux de Brissot (1), n'a d'autre mérite que l'audace brutale des principes et l'intempérance sans limites des conclusions. Veut-on savoir ce que c'est que la propriété ? le voici : « Tous les corps vivants ont le droit de se détruire les uns les autres : voilà ce qu'on appelle propriété. C'est la faculté de détruire un autre corps pour se conserver soi-même. » Quel est le titre de ce droit ? « C'est le besoin. » Ainsi entendue, la propriété est une loi universelle de la

(1) Un autre ouvrage de Brissot, intitulé *la Vérité*, est la pauvreté même.

nature. Non seulement les hommes, mais les animaux et les végétaux eux-mêmes sont propriétaires. Pour soutenir ce paradoxe, Brissot entre dans la métaphysique et se croit obligé de défendre la thèse de la sensibilité végétale. La propriété étant fondée sur le besoin s'étend aussi loin que le besoin lui-même, et par conséquent elle s'étend à tout, et le droit est réciproque : « L'homme a droit sur le bœuf, le bœuf sur l'herbe et l'herbe sur l'homme. C'est un combat de propriétés. » De là une question incidente : L'homme a-t-il le droit de se nourrir des végétaux ? A-t-il le droit de se nourrir d'animaux ? Enfin Brissot va jusqu'à poser cette question : L'homme a-t-il le droit de se nourrir de chair humaine ? Le droit à l'anthropophagie est sinon énoncé, au moins indiqué comme la conclusion de cette affreuse discussion. Bref, le droit de propriété est universel, non exclusif. C'est là « la vraie propriété, la propriété sacrée ». La possession ne fonde aucun droit. « Si le possesseur n'a aucun besoin et si j'en ai, voilà mon titre qui détruit la possession. » S'il y a besoin de part et d'autre, « c'est une affaire de statique » ; en d'autres termes, c'est le droit du plus fort. Ce droit primitif est universel et inaliénable. Car ou celui qui l'aliénerait aurait des besoins, ou il n'en aurait pas. S'il en a, il viole la loi de la nature en vendant son droit : s'il n'en a pas, que peut-il vendre, n'ayant pas de besoins ? Rien ; car il n'est maître de rien. S'il en est ainsi, nul n'a jamais eu le droit de s'approprier quoi que ce soit à l'exclusion des autres. De là un renversement de toutes les idées reçues sur le vol et la propriété. Dans l'état naturel, « le voleur, c'est le riche. *La propriété exclusive est un vol.* » Au contraire, dans la société, on appelle voleur celui qui dérobe le riche : « Quel bouleversement d'idées ! » On voit par ces textes que le célèbre axiome de Proudhon ne lui appartient pas (1). L'a-t-il emprunté à Brissot, en vertu du droit naturel que chacun a droit à tout,

(1) C'est, croyons-nous, M. Sudre, qui dans son *Histoire du communisme* (1849), a le premier fait connaître le livre de Brissot et

ou l'a-t-il trouvé une seconde fois ? Nous ne pouvons répondre à cette question. Mais la priorité de Brissot est incontestable. Il semble hésiter un instant devant les conséquences possibles des principes précédents : « Ce n'est pas, dit-il, qu'il faille autoriser le vol ; mais ne punissons pas si cruellement les voleurs. » Soit ; mais ce n'est là qu'une réserve passagère, et dont aussitôt la conséquence vraie, inévitable, éclate sans aucune restriction : si l'homme conserve (comme on l'a vu) le privilège ineffaçable de la propriété, ceux qui en sont privés sont les maîtres d'exiger des autres propriétaires de quoi remplir leurs besoins. « Ils ont droit sur ces richesses ; ils sont maîtres d'en disposer en proportion de ces besoins. » La force qui s'oppose à leur droit n'est que « violence ». On voit qu'il ne s'agit plus même ici d'une réforme légale de la propriété : car toute réforme, fût-elle communiste, porterait atteinte au droit primitif et inaliénable de chacun. Il ne s'agit plus ici que du droit au vol. C'est le dernier degré de la sauvagerie et de l'anarchie.

On comprend, après la lecture de ces textes, combien Brissot, devenu sous la Convention un personnage important et l'un des chefs du parti modéré (il avait voté contre la mort du roi), combien, dis-je, il dut être embarrassé, et combien le souvenir de cet écrit insensé dut lui être à charge. Ses adversaires royalistes ne lui épargnaient point ce souvenir. Il fut attaqué dans le *Journal de Paris* (le journal d'André Chénier, de de Pange, de Roucher), le 6 mai 1792 (1). Il n'était pas difficile de faire voir ce que de telles doctrines avaient de subversif et de périlleux dans les circonstances d'alors. Brissot essaya de se justifier, mais, il faut l'avouer, par d'assez mauvaises raisons. Il se plaint qu'on ait appliqué à l'état social ce qu'il avait dit de l'état de nature ; — que

l'origine du mot de Proudhon. La *Biographie universelle* ne cite pas même l'ouvrage de Brissot dans sa partie bibliographique.

(1) L'auteur de l'article était l'abbé Morellet. On le retrouve dans ses *Mélanges* (t. III, p. 291).

l'on ait supprimé les passages où il condamnait le vol ; — qu'on lui impute un pamphlet inconnu et oublié, paru en 1778, pour en conclure qu'il veut bouleverser la société en 1792 ; — qu'on ait choisi, pour réveiller le souvenir de ce pamphlet, le moment où l'on ne cesse d'alarmer les Français sur le respect des propriétés. L'abbé Morellet répliqua d'une manière victorieuse : La distinction de l'état de nature et de l'état social ne signifie rien, puisque l'auteur déclare que le droit primitif est inaliénable, que la renonciation en serait nulle, que nul ne serait tenu de l'observer ; — l'inconséquence et l'incohérence dont l'auteur se targue pour se défendre ne sont que des extravagances de plus ; — M. Brissot avait déjà trente-quatre ou trente-six ans en 1778 ou 1780 (1) ; ce livre n'est donc pas un ouvrage de jeunesse ; — enfin, on ne pouvait choisir une époque plus opportune que celle de l'anarchie sociale où était la France pour signaler les doctrines de ceux qui tiennent le timon.

Necker. — Il serait tout à fait injuste, pour quelques paroles malsonnantes, de compter parmi les communistes et les adversaires de la propriété, l'illustre Necker dans son livre sur *la Législation et le commerce des grains* (1775). Necker avait écrit ce livre contre Turgot à l'époque où celui-ci voulait supprimer en France les douanes intérieures. Il soutenait que le blé était un produit d'une nature particulière, qui échappait par son essence même aux lois ordinaires de l'échange. Il mettait en opposition les trois intérêts du propriétaire, du marchand et du peuple. Le propriétaire ne voit dans le blé que le fruit de ses soins ; le marchand n'y voit qu'une marchandise ; le peuple un élément nécessaire à la consommation ; le seigneur invoque la propriété, le marchand la liberté, le peuple l'humanité (Introduction). La discussion entraînait Necker jusqu'à sonder l'origine du droit de propriété, et il disait comme Rousseau : « Votre titre de possession est-il

(1) On disputait sur la date : Morellet rapportait le livre à l'année 1780 ; Brissot, pour se rajeunir, le faisait remonter jusqu'à 1778.

écrit dans le ciel ? Avez-vous apporté votre terre d'une planète voisine ? Non, vous jouissez par l'effet d'une convention. » Si l'on assujettit le propriétaire à une certaine restriction, ce n'est pas là une violation du droit de propriété ; c'en est la condition. La propriété héréditaire est « une loi des hommes » ; c'est « un privilège », un abus de la liberté qui peut aller jusqu'à permettre que la force opprime le faible : or « le fort dans la société, c'est le propriétaire ; le faible, c'est l'homme nu sans propriété ». Il affirmait que « les lois prohibitives sont la sauvegarde des pauvres contre le riche ». Necker résumait le conflit du capital et du travail en termes énergiques qui nous scandaliseraient aujourd'hui : « Combat obscur et terrible, disait-il, où le fort opprime le faible, à l'abri des lois, où la propriété accable le travail du poids de sa prérogative. » Et en quoi consistait, suivant lui, cette oppression ? « Dans le pouvoir qu'ont les propriétaires de ne donner en échange du travail que le plus petit salaire possible. Les uns donnent toujours la loi ; les autres seront toujours contraints de la recevoir. » Il terminait, proclamant le droit à la subsistance : « Quoi ! le souverain pourrait contraindre le peuple à exposer sa vie pour la défense de l'État, et il ne veillerait pas à sa subsistance ! Il ne modérerait pas l'abus de la propriété envers l'indigent ! » On le voit, il est impossible de méconnaître dans cet ouvrage le socialisme sous forme de protectionisme. (Voir première partie, ch. XXIV, XXV, XXVI.)

DOM DESCHAMPS. — Parmi les communistes du XVIIIe siècle, nous avons encore à signaler un personnage étrange, inconnu de son siècle, puisque ses écrits n'étaient pas publiés, et n'ont été mis au jour que de notre temps, dom Deschamps, bénédictin, que M. Em. Beaussire a fait connaître dans un livre plein d'intérêt (1). La philosophie de dom Deschamps est une

(1) *Antécédents de l'hégélianisme en France*. M. Beaussire a eu communication des manuscrits de dom Deschamps, qui étaient restés entre les mains de la famille Voyer d'Argenson, et il en a donné les

philosophie panthéistique, aussi opposée à l'athéisme qu'au théisme. De ce panthéisme il déduit logiquement le communisme : « Il faut, dit-il, sortir du détestable état social dans lequel nous vivons, que nous *ne soyons qu'un* au moral comme au métaphysique, et que nous ne fassions chacun de notre tendance à faire tout aboutir à nous, à être autres, qu'une tendance *commune.* » Le principe de la morale qui ordonne de ne point faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'ils nous fissent « ce principe, dit D. Deschamps, est l'égalité morale qui renferme en elle *la communauté des biens quelconques* ». D. Deschamps distingue *l'état des mœurs* et *l'état des lois*. L'état de lois est celui dans lequel nous vivons : c'est un état d'anarchie qui vient de la liberté donnée aux individus, et de la prédominance du plus fort. L'état de mœurs, qui doit lui succéder, n'est pas la même chose que l'état sauvage, ou l'état de nature de J.-J. Rousseau. L'état sauvage a pu être nécessaire pour conduire à l'état de lois. Sans doute cet état serait encore préférable à l'état de société tel qu'il existe ; mais « nous avons l'espoir moins chimérique qu'on ne pense d'en sortir pour passer à l'état social raisonnable que j'appelle l'état de mœurs ou d'égalité ou de vraie loi naturelle morale, ce qui est sans contredit préférable à l'état sauvage. »

Quel sera cet état de mœurs, rêvé par D. Deschamps ? Le voici tel qu'il le décrit : « Si l'on veut se pénétrer d'abord de l'état de mœurs, il n'y a qu'à se figurer les hommes hors des villes jouissant sans inconvénient et sans rivalité de toute l'abondance, de toute la santé, de toute la force que la vie champêtre, l'égalité morale et *la communauté des biens, y compris celle des femmes*, peuvent leur procurer. » On voit que D. Deschamps pousse le principe de la communauté aussi loin que possible, puisqu'il y comprend non seulement les biens, mais encore les femmes : « La communauté des femmes

principaux extraits dans le livre que nous citons (Paris, 1865, ch. III, VI, p. 121).

qui révolte au premier abord est de l'essence de l'état de mœurs, comme leur non-communauté est de l'essence de l'état de lois. Si le préjugé est terrible contre elle, c'est qu'il ne la voit que dans l'état de lois, que dans l'état de propriété, au lieu de la voir dans l'état de mœurs, où elle existerait sans inconvénient quelconque. » Il propose d'en faire l'expérience dans une colonie nouvelle : « Qu'un homme pénétré des vrais principes enrôle dix mille personnes, hommes ou femmes, pour passer les mers et venir fonder une colonie dans une terre inhabitée;... qu'aussitôt débarqué il établisse l'égalité morale et la communauté, je réponds que dans peu ces hommes vivront au gré de ses désirs sans dégénérer. » Notre philosophe n'explique en aucune manière comment cette communauté pourra s'établir, comment l'égalité morale sera possible, comment cultiver la terre sans une certaine division du travail, comment l'on travaillera sans le stimulant de la propriété, comment la communauté des femmes s'établira sans la servitude, comment les passions consentiront à l'égalité, etc. Il nous donne seulement sa garantie et sa parole : ce qui est insuffisant. Ce que nous avons à recueillir dans ce grossier socialisme, c'est qu'il repose, comme celui de Platon, sur l'idée métaphysique de l'unité. Nous remarquerons aussi que très peu de communistes modernes ont proclamé le principe de la communauté des femmes; et que les seuls à notre connaissance qui soient allés jusque-là, sont deux moines, D. Deschamps et Campanella.

Les illuminés. Weishaupt. — Le communisme de D. Deschamps était un communisme spéculatif et métaphysique, qui, même eût-il été connu, n'eût exercé aucune influence pratique sur la société et sur les événements et qui n'avait aucune prétention à la diriger. Il n'en est pas de même de la secte fondée en Allemagne à la fin du XVIIIe siècle sous le nom des *Illuminés* (*die Illuminirten*), et dont le fondateur est le célèbre Weishaupt. Celui-ci, élève, dit-on, des jésuites, voulut créer une société secrète sur le plan et le modèle du

fameux Institut, avec une mission toute différente, celle d'établir parmi les hommes la liberté et l'égalité. Quelles étaient au juste les vues des Illuminés ? Cette société avait-elle pour but, comme celle des francs-maçons, de favoriser les idées libérales et philanthropiques du XVIIIe siècle, mais sans aucune idée subversive? Etait-elle au contraire dirigée contre les trônes, les religions et la propriété? La première hypothèse est soutenue par l'abbé Grégoire (1) la seconde par l'abbé Barruel (2).

Le procès est difficile à dénouer. On sait en effet combien les sociétés secrètes mettent de soin à cacher leur véritable objet pour n'en laisser paraître que le côté innocent. Pendant lontemps, par exemple, on a douté du véritable objet de la conspiration de Babeuf parce que les pièces principales qui servaient de base à la société avaient disparu ; et il fallut plus tard la publication de Buonarotti resté en possession de ces pièces, pour dévoiler toute l'étendue de la conspiration. Néanmoins des pièces citées par l'abbé Barruel il semble bien résulter que l'objet était beaucoup plus profond qu'une simple réforme libérale. On ne se trompera pas beaucoup en supposant que la secte des Illuminés contient en germes les principes de *l'anarchisme* moderne (3). Quoi qu'il en soit, voici quelques textes que nous empruntons à l'abbé Barruel (4)

Weishaupt semble distinguer, comme D. Deschamps, trois états : 1° un état de nature ou état sauvage ; 2° un état de

(1) *Histoire des sectes religieuses*, t. I, p. 405.
(2) *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme.*
(3) L'abbé Fauchet, l'un des représentants de la franc-maçonnerie, semble bien indiquer que les Illuminés d'Allemagne avaient un autre but, plus dangereux, lorsqu'il écrivait à Anacharsis Clootz (*La Bouche de fer*, 10 oct. 1790) : « J'ai autant d'éloignement que vous pouvez en avoir pour les Illuminés d'Allemagne ; mais je suis convaincu qu'il dénaturent la maçonnerie. » Quant à cet éloignement d'Anacharsis Clootz, il est probable qu'il portait sur les moyens plus que sur le but.
(4) Nous n'avons pas pu nous procurer les écrits de Weishaupt, surtout les écrits incriminés, composés des écrits saisis, et publiés par la cour de Bavière sous ce titre de : *Ecrits originaux.* Ce sont ces écrits que Barruel a analysés. Nous ne donnons donc nos citations que sous toutes réserves, et surtout comme indication.

société légale ; 3° un nouvel état qui est le retour au premier mais perfectionné. Voici en effet un passage qui semble bien avoir ce sens : « La nature, est-il dit, a tiré les hommes de l'état sauvage, et les a réunis en sociétés civiles : de ces sociétés nous passons à d'autres plus sages. De nouvelles associations s'offrent à nos vœux ; *et par elles nous revenons à l'état dont nous sommes sortis*, non pour parcourir de nouveau l'ancien cercle, mais pour mieux jouir de notre destinée. » C'est donc une sorte de retour à l'état de nature dont il s'agit ; on reconnaît ici l'influence de Rousseau. On représentera donc d'abord cet état de nature comme l'état le plus heureux : « La famille était alors la seule société ; la faim et la soif, les seuls besoins. L'homme jouissait des deux biens les plus estimables, la liberté et l'égalité.... La vie nomade cessa ; la propriété naquit... La liberté fut ruinée par sa base et l'égalité disparut ». Ce n'est jusqu'ici que Rousseau. Voyons maintenant apparaître les antipathies de nos sectes internationales modernes contre l'idée de patrie : « Le *nationalisme* ou l'amour national prit la place de l'amour général. Il fut permis de mépriser les étrangers et de les tromper. Cette vertu fut appelée patriotisme. Diminuez, retranchez cet amour de la patrie, et les hommes de nouveau apprendront à se connaître et à s'aimer comme hommes... Un jour le genre humain deviendra une même famille... La raison sera le seul livre de la loi, le seul code des hommes... La vraie morale consiste à se passer de princes et de gouvernements. » Selon la tactique des socialistes modernes, Jésus était considéré comme un libérateur qui avait eu pour but de rendre aux hommes leur liberté et leur égalité originelles. L'état de nature était cet état paradisiaque imaginé par le christianisme ; et la chute était le passage à la société civile : « Dans leurs sociétés et sous leur gouvernement, ils vivent dans l'état déchu et corrompu. Il s'agit donc de revenir à *l'état de grâce* : tel est le troisième état, l'état futur, qui n'est que le rétablissement de l'état primitif, ou la rédemption. » On expliquait ainsi les em-

blèmes de la franc-maçonnerie : « La *pierre brute* est le symbole du premier état de l'homme sauvage, mais libre. La *pierre fendue* est l'état de la nature dégradée des hommes réunis en société civile ; la *pierre polie* représente l'homme rendu à sa première dignité et à son indépendance originelle. » Ce ne sont là que des indications bien vagues, mais qui suffisent à nous faire entrevoir dans les Illuminés d'Allemagne, une des sources du nihilisme et de l'anarchisme modernes (1).

Qu'il nous suffise d'ailleurs d'avoir signalé, dans leur germe, l'éclosion des systèmes socialistes modernes : ces premières anticipations n'ont d'intérêt que par le développement qu'elles ont pris plus tard : au XVIIIe siècle, elles n'étaient encore que des vues individuelles, et des fantaisies d'érudition ou d'imagination ; et ce serait un anachronisme que de leur supposer de leur temps une importance ou une influence qu'elles n'ont jamais eue.

§ III.

Turgot. La doctrine du progrès. — Ce sera le couronnement naturel de ces études que de signaler, en terminant, une grande doctrine née au XVIIIe siècle, et dont la France a eu principalement l'initiative et l'honneur, la doctrine de la perfectibilité humaine ou du progrès, doctrine appelée de nos jours à une si puissante fortune. Le penseur qui paraît l'avoir énoncée avec précision l'un des premiers, sinon le premier, c'est Turgot dans ses *Discours* de Sorbonne, en 1750; Turgot philosophe, économiste, publiciste, homme d'État, l'un des plus

(1) Ce qu'il y a de particulièrement intéressant dans l'abbé Barruel, c'est le plan d'organisation de la société. Il s'appuie ici évidemment sur des pièces positives. Inutile de dire d'ailleurs que nous n'attachons aucune valeur au paradoxe de l'abbé Barruel qui considère la Révolution française comme la conséquence d'une conspiration de sociétés secrètes, et comme une action directe des Illuminés, dont le Jacobinisme ne serait que la conséquence. Voir sur ce singulier paradoxe le livre de Mounier : *Influence des Illuminés sur la révolution française*.

(2) Sur Turgot, voir les écrits suivants : Tissot, *Turgot, sa vie, son administration, ses ouvrages*, Paris 1862. — Batbie, *Turgot, philosophe, économiste et administrateur*, Paris, 1866. — Lavergne, *les Économistes français*, Paris, 1875. — Foncin, *Essai sur le ministère de Turgot*.

grands esprits de son temps (2). Quelques mots d'abord sur ses autres écrits. Il est surtout deux questions importantes où il a marqué sa trace : la question de l'intérêt de l'argent et celle de la tolérance religieuse.

La première de ces questions, longuement débattue au moyen âge et dans les écoles ecclésiastiques, a pris de nos jours une importance toute nouvelle. On sait que c'est sur cette question que s'est concentré aujourd'hui tout l'effort des adversaires comme des partisans de la propriété. On sait aussi que, dans ces problèmes, les objections des socialistes modernes se sont rencontrées avec les scrupules de la casuistique théologique, appuyée de l'autorité d'Aristote. Aristote, en effet, nous l'avons vu, niait la légitimité de l'intérêt, sous prétexte que l'argent est stérile et ne produit pas de l'argent (1). La théologie morale avait adopté ce principe, et l'avait corroboré par toutes sortes d'arguments subtils et captieux ; la jurisprudence à son tour avait accepté sur ce point les idées des théologiens, et s'était évertuée par toutes sortes de combinaisons artificielles à concilier la théorie, qui répudiait le principe de l'intérêt, avec la pratique qui en imposait impérieusement la nécessité.

Turgot ne prévoyait pas sans doute les objections des socialistes ; mais son argumentation vaut tout autant contre ceux-ci que contre les théologiens et les jurisconsultes qu'il combattait. A cette singulière raison d'Aristote « que l'argent ne produit pas d'argent », il répondait « qu'un bijou, un meuble, ou tout autre effet, à l'exception des fonds de terre et de bestiaux, sont aussi stériles que l'argent », et cependant jamais personne n'a imaginé qu'il fût défendu d'en tirer un loyer.

Les jurisconsultes, à la suite de saint Thomas d'Aquin, essayaient de réfuter cette assimilation de l'argent et des objets à loyer. Ils distinguaient les choses *fongibles* qui se consomment par l'usage, et les choses *non fongibles*, dont on peut

(1) Tome I, p. 201.

user sans les détruire. Pour celles-là, on reconnaît un usage distinct de la chose elle-même ; mais « les choses fongibles qui font la matière du prêt n'ont point un usage qui soit distingué de la chose elle-même ; vendre cet usage en exigeant l'intérêt, c'est vendre une chose qui n'existe pas, ou bien exiger deux fois le prix de la même chose (1). »

Pothier soutenait en outre que, dans un contrat qui n'est pas gratuit, « les valeurs doivent être égales de part et d'autre. Or tout ce que le prêteur exige dans le prêt au-delà du principal est une chose qu'il reçoit au-delà de ce qu'il a donné. »

Suivant Turgot, ce raisonnement n'est qu'un tissu d'erreurs et d'équivoques :

« L'égalité de valeur, dit-il, dépend uniquement de l'opinion des deux contractants sur le degré d'utilité des choses échangées : elle n'a en elle-même aucune réalité sur laquelle on puisse se fonder pour prétendre que l'un des deux contractants a fait tort à l'autre... L'injustice ne pourrait donc être fondée que sur la violence, la fraude, la mauvaise foi, mais jamais sur une prétendue inégalité métaphysique entre la chose donnée et la chose reçue.

« La seconde proposition est encore fondée sur une équivoque grossière et sur une supposition qui est précisément ce qui est en question... Où nos raisonneurs ont-ils vu qu'il ne fallait considérer dans le prêt que le poids du métal prêté et rendu et non la valeur, ou plutôt l'utilité dont il est pour celui qui prête et pour celui qui emprunte... sans comparer la différence d'utilité qui se trouve à l'époque du prêt entre une somme possédée actuellement et une somme égale qu'on rendra à une époque éloignée ? Cette différence n'est-elle pas notoire, et le proverbe : *Un tiens vaut mieux que deux tu l'auras* n'est-il pas l'expression naïve de cette vérité ? »

Quant à la distinction des choses fongibles et de celles qui

(1) Pothier, *Traité des contrats de bienfaisance.*

ne le sont pas, Turgot se permet de la traiter très dédaigneusement, comme ridicule ici : « Quoi ! dit-il, l'on aura pu me faire payer la mince utilité que j'aurai retirée d'un meuble ou d'un bijou, et ce sera un crime de me faire payer l'avantage immense que j'aurai retiré de l'usage d'une somme d'argent pendant le même temps, et cela parce que l'entendement subtil d'un jurisconsulte peut, dans un cas, séparer de la chose son usage, et ne le peut pas dans l'autre ? Cela est par trop ridicule ! »

Turgot apporta la même précision d'esprit et la même netteté de jugement dans une autre question que la plupart des grands philosophes du siècle, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, n'avaient abordée que par le sentiment et par l'éloquence, à savoir la question de la tolérance religieuse (1).

Il pose d'abord le vrai principe, et distingue nettement la tolérance de la liberté : « Aucune religion n'a droit d'exiger d'autre protection que la liberté. » Néanmoins, il fait une concession, et même une concession grave et périlleuse, dans les termes un peu vagues où elle est enveloppée : c'est que « cette religion perd ses droits à cette liberté quand ses dogmes ou son culte sont *contraires à l'intérêt de l'État* ». Turgot essaye, à la vérité, de restreindre la portée de cette réserve, mais il est loin d'être suffisamment explicite et laisse encore beaucoup à objecter. Ce n'est là d'ailleurs qu'une parenthèse. Quant au principe, il le saisit et l'exprime avec une grande netteté :

« Aucune religion n'a de droit que sur la soumission des consciences. L'intérêt de chaque homme est isolé par rapport au salut ; il n'a dans sa conscience que Dieu pour témoin et pour juge... L'État, la société, les hommes en corps, ne sont rien par rapport au choix d'une religion ; ils n'ont pas le droit d'en adopter une arbitrairement. »

Sans doute une religion peut être dominante, mais c'est

(1) *Lettres sur la tolérance* (Œuvres de Turgot, éd. Guillaumin, Paris, 1844) ; t. II, p. 675.

dans le fait et non dans le droit : « La religion dominante, dit-il, ne serait que celle dont les sectateurs seraient les plus nombreux. » C'est la définition qui a été, plus tard, adoptée dans nos constitutions. Turgot ne dit pas que l'État doive refuser toute protection à la religion dominante; mais il demande surtout qu'il prévienne les superstitions, les pratiques absurdes, le fanatisme, etc. Quant aux seuls services positifs que l'État puisse rendre à la religion, c'est « d'établir une instruction permanente, et distribuée dans toutes les parties de l'État, à la portée de tous les sujets ». Ce n'est pas qu'il reconnaisse à la religion le droit d'être salariée par l'État, « car c'est à celui qui la croit, et qui croit avoir besoin d'un ministre, à le payer ». Mais il trouve utile d'assurer, cependant, la subsistance des ministres par des biens-fonds, indépendamment de leur troupeau : « Autrement, dit-il, toutes les religions s'élèveraient sur les ruines les unes des autres, et la seule avarice laisserait bien des cantons sans aucune instruction. »

Dans une seconde lettre (1), Turgot répond aux objections qu'ont soulevées ses principes de tolérance. On lui accordait que l'État ne devait pas forcer à suivre la religion dominante, mais on prétendait qu'on devait empêcher qu'on ne prêchât contre elle. « De quel droit, répond-il, le prince m'empêchera-t-il d'obéir à Dieu qui m'ordonne de prêcher sa doctrine? Le prince est souvent dans l'erreur; Dieu peut donc ordonner le contraire du prince. S'il y a une religion vraie, auquel des deux faudra-t-il obéir? N'est-ce pas Dieu seul qui a le droit de commander? Si le prince a la vraie doctrine, ce n'est que par un hasard indépendant de sa place, et par conséquent sa place ne donne aucun titre pour en décider. Empêcher de prêcher, c'est toujours s'opposer à la voix de la conscience, c'est toujours être injuste, c'est toujours justifier la révolte, et par conséquent donner lieu aux plus grands troubles. Le zèle, dès

(1) *Lettres sur la tolérance*, *Ibid.*, p. 678.

qu'il est contredit, s'enflamme et embrase tout. » Turgot distingue aussi deux systèmes, celui des athées, où le droit repose sur la force, et le système contraire, où le droit repose sur l'équité. Dans le premier système, le prince peut tout; il pourra donc être intolérant s'il le juge utile : encore, même dans cette hypothèse, doit-on distinguer la sagesse et la justice. Le prince pourra tout; mais devra-t-il tout faire? D'ailleurs, quelle serait la valeur d'une justification de l'intolérance religieuse, fondée sur l'athéisme? Ne serait-ce pas une contradiction dans les termes? Dans le système de l'équité, au contraire, les droits et les devoirs sont réciproques : « De là cette conséquence que si la religion est vraie, et le prince faillible, le prince ne peut avoir le droit d'en juger, parce que ce ne peut être un devoir pour les sujets d'obéir. » Turgot termine enfin cette discussion par un argument historique, qui était celui dont son siècle devait être le plus touché : « Les guerres albigeoises, l'inquisition établie contre le Languedoc, la Saint-Barthélemy, la Ligue, la révocation de l'édit de Nantes, les vexations contre les jansénistes, voilà ce qu'a produit cet axiome : une loi, une foi, un roi (1). »

Quelque intéressantes que soient les vues précédentes, elles n'appartiennent pas en propre à notre auteur. C'est plutôt la solidité de la discussion et la netteté des idées que la nouveauté des vues que l'on admirera dans les deux mémoires que nous venons d'analyser. Mais il est une question dans laquelle l'initiative appartient à Turgot; il est une idée dont il a été, dans le monde, un des premiers propagateurs, et qui, depuis lui, a fait la plus singulière, la plus prodigieuse fortune : c'est l'idée de la perfectibilité humaine, ou, comme nous disons aujourd'hui, l'idée du progrès.

L'idée du progrès n'est pas absolument nouvelle au XVIII[e] siè-

(1) A ces deux Lettres sur la tolérance il faut ajouter sur le même sujet l'opuscule intitulé : *le Conciliateur, ou lettres d'un ecclésiastique à un magistrat* (1754), dans lesquelles Turgot distingue très justement la tolérance civile et la tolérance ecclésiastique.

cle (1). On la trouve en germe dans l'antiquité, chez Sénèque : « Combien de conquêtes, disait Sénèque, sont réservées aux siècles futurs! La nature ne livre pas à la fois tous ses secrets. Nous nous croyons initiés, et nous ne sommes qu'au seuil du temple (2). » Au moyen âge, Roger Bacon reprend et développe la pensée de Sénèque (3). C'est surtout son homonyme, le chancelier Bacon, qui, au seizième siècle, a eu l'intuition la plus vive de cette vérité, ou du moins de cette belle espérance : « Un autre obstacle, dit-il, aux progrès de la science, c'est le respect superstitieux pour l'antiquité. Mais l'opinion qu'on s'en forme est tout à fait superficielle. C'est à la vieillesse du monde et à son âge mûr qu'il faut attacher ce nom d'antiquité. Or la vieillesse du monde, c'est le temps où nous vivons, et non celui où vivaient les anciens, qui en était la jeunesse (4). » Pascal a repris ou retrouvé de son côté la même pensée, dans ce passage si connu : « Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement; et, comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui ont suivi, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres (5). » Dans Fontenelle, la même idée est présentée comme une illusion, mais comme une illusion utile à l'activité des hommes : « Il faut qu'en toutes choses, dit-il, les hommes se proposent un point de projection au-delà même de leur portée. Ils ne se mettraient jamais en chemin s'ils croyaient n'arriver que là où ils arriveront effectivement. Il faut qu'ils aient devant eux un terme imaginaire qui les anime. On perdrait courage, si on n'était soutenu par des

(1) Le regrettable Hippolyte Rigaut, dans son travail sur la *Querelle des anciens et des modernes*, a suivi d'une manière curieuse l'histoire de l'idée du progrès depuis l'antiquité jusqu'au XVIIIe siècle (Œuvres d'Hippolyte Rigaut, Paris, 1854, t. I). Il avait du reste été déjà précédé à ce point de vue par Pierre Leroux *(Encyclopédie nouvelle)*.

(2) Sénèq., *Quest. naturalis.*, l. VII.

(3) *Opus. majus.*, c. VII.

(4) *Novum Organum*, l. I, aphor. 81.

(5) Préface du traité *Du vide*.

idées fausses (1). » Dans un autre écrit, reprenant la pensée de Pascal et de Bacon, il dit spirituellement : « Nous autres modernes, nous sommes supérieurs aux anciens; car étant montés sur leurs épaules, nous voyons plus loin qu'eux. » Dans la querelle des anciens et des modernes, Perrault, appliquant aux beaux-arts et aux belles lettres le principe de Bacon et de Pascal, disait : « Comme les sciences et les arts ne sont autre chose qu'un amas de réflexions, de règles et de préceptes, on soutient avec raison que cet amas, qui s'augmente nécessairement de jour en jour, est plus grand, plus on avance dans le temps (2). » C'était par trop confondre les beaux-arts avec les arts mécaniques. De tous les partisans des modernes, celui qui s'est approché le plus près de l'idée de la perfectibilité humaine, telle que l'ont enseignée et répandue Turgot et Condorcet, c'est l'abbé Terrasson. Il essaye de répondre à l'objection qui se tire naturellement de la comparaison de l'humanité avec l'individu : car, si cette comparaison est juste, l'humanité doit avoir, comme l'individu, sa vieillesse, sa décrépitude et sa mort : ce qui est le contraire de l'idée du progrès : « Mais, dit Terrasson, l'homme pris en particulier ne peut croître en un sens, qu'il ne décroisse en un autre : en acquérant la force de jugement, il perd le feu de l'imagination. Il n'en est pas ainsi de l'homme pris en général, parce qu'étant composé de tous les âges, il acquiert toujours au lieu de perdre (3). » Cependant, malgré l'intérêt que présentent ces curieux pressentiments d'une doctrine devenue depuis si considérable, on remarquera d'une part que ces divers passages sont épars et isolés, et qu'avant Turgot, cette idée ne paraît pas avoir été exprimée en elle-même et pour elle-même; et, d'autre part, que le seul progrès auquel on eût encore pensé était le progrès des connaissances humaines, le progrès des

(1) *Dialogues des morts*. Raymond Lulle et Artémise.
(2) Perrault, *Parallèles des anciens et des modernes*.
(3) L'abbé Terrasson, *la Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison*, p. 20 (Paris, 1751). Cet écrit est d'ailleurs, comme on voit, postérieur aux *Discours* de Turgot.

inventions et des sciences, ou même, suivant quelques-uns, des lettres et des arts.

Ce que Turgot paraît avoir vu le premier, et ce qu'il a mis en lumière dans ses *Discours sur l'histoire universelle*, c'est l'idée du progrès social, du progrès moral, du progrès des institutions et des mœurs.

C'est une circonstance remarquable qu'aucun des grands penseurs du XVIIIe siècle, qui travaillaient eux-mêmes si efficacement au progrès des lumières et des institutions, ne paraît avoir eu à aucun degré, au moins d'une manière précise et distincte, la notion du progrès de l'humanité. La théorie des grands siècles, chez Voltaire, est plutôt contraire que favorable à la pensée d'une perfectibilité continue. A la vérité, dans l'*Essai sur les mœurs*, Voltaire semble bien remarquer un certain progrès de la barbarie à la civilisation; mais c'est ce qui avait été remarqué de tout le monde avant lui; et, au fond, c'était toujours à peu près la même pensée, à savoir qu'il y a deux sortes de siècles, les siècles barbares et les siècles civilisés; et ceux-ci à leur tour, réduits à un petit nombre, remarquables par la politesse des mœurs, la pureté du goût, la culture des lettres, des arts et des sciences. Pour Voltaire, l'humanité ne vaut quelque chose que dans ces siècles rares et accomplis. Quant à Montesquieu, nous avons vu que ses recherches profondes sur l'esprit des lois ne lui ont pas un seul instant suggéré la pensée que les législations humaines, abstraction faite des troubles accidentels, progressent et doivent progresser vers un idéal de justice dont elles s'approchent sans cesse sans l'atteindre jamais. Lui-même, cependant, travaillait à former cet idéal de justice et à le rendre éclatant à tous les yeux; mais il ne paraissait pas soupçonner que l'humanité marchât vers cette étoile par un progrès lent, ininterrompu et certain. J.-J. Rousseau, à son tour, bien loin d'avoir son idéal en avant et dans les siècles futurs, tout le monde sait qu'il l'avait placé dans les siècles primitifs, et que l'âge d'or était pour lui l'état de nature. Loin d'avoir,

comme Voltaire, l'amour de la civilisation, il en avait, au contraire, le dégoût et la haine; et pour lui, ce que nous appelons progrès n'était que dépravation et décadence Enfin, l'*Encyclopédie*, cette grande machine de guerre destinée à détruire les abus et à renverser toutes les superstitions et tous les despotismes, à assurer, par conséquent, l'émancipation de la raison humaine et son libre développement vers la vérité et vers le bien, ne fait aucune place dans ses colonnes au principe nouveau de la perfectibilité (1).

Si les grands esprits du XVIIIe siècle n'ont pas eu l'idée du progrès, on peut dire, je crois, sans exagération que ce sont eux qui l'ont en quelque sorte suggérée. C'est en voyant autour de soi ces esprits lumineux et novateurs abattre les préjugés et ouvrir la voie à des institutions plus justes et plus rationnelles, que Turgot a pu être amené à penser que le progrès de l'esprit humain ne se borne pas aux arts mécaniques et aux sciences, mais s'étend aux institutions, aux mœurs, à l'ordre social tout entier (2). Ce sont Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Diderot, qui étaient les travailleurs, les ouvriers qui coopéraient à l'œuvre sans en avoir conscience; ce fut Turgot et Condorcet qui comprirent le sens de cette œuvre et crurent en découvrir la loi.

Quoi qu'il en soit de ces réflexions, on peut considérer le premier *Discours* de Turgot *sur l'histoire universelle* comme une de ces œuvres qui sont une date dans l'histoire de la pensée, car une grande idée y a pris naissance. Cette idée est exprimée et résumée avec une haute précision dans cette formule : « *La masse du genre humain, par des alternatives*

(1) Dans l'*Encyclopédie* de l'Alembert et de Diderot, il n'y a pas de mot *Perfectibilité* ou *Progrès*. Au contraire, dans l'*Encyclopédie nouvelle* de Pierre Leroux et Jean Reynaud, le mot de *Perfectibilité* est un des plus développés. Telle est la différence des deux siècles.

(2) Il est néanmoins à remarquer, pour apprécier toute la sagacité de Turgot, que son second *Discours*, où se trouve exposée l'idée du perfectionnement social, est de 1750, c'est-à-dire du moment où la philosophie commençait à peine à s'emparer de toutes ces questions.

de calme et d'agitation, marche toujours, quoique à pas lents, vers une perfection plus grande. »

Ce que l'on remarquera surtout dans la théorie de Turgot, car c'était alors une vue entièrement neuve, c'est l'idée de faire rentrer dans la loi générale les perturbations qui paraissent la contredire absolument, par exemple, les siècles de désordre, de barbarie, de discordes. Que l'harmonie et le *mieux* pussent sortir de la lutte et du conflit des éléments, c'est une pensée devenue depuis vulgaire (au point même d'être dangereuse), mais qui a sa vérité relative, et en tout cas sa grandeur, et qui a eu la plus haute influence sur les destinées ultérieures de la France et du monde. « La fermentation véhémente, disait l'auteur, est indispensable à la confection des bons vins. » Dans cette vue, les révolutions des États, bien loin d'en être la perte, devenaient les conditions mêmes du progrès. « Il se fait comme un flux et reflux de la puissance d'une nation à l'autre, et, dans la même nation, des princes à la multitude et de la multitude aux princes... Au milieu de cette combinaison d'événements tantôt favorables, tantôt contraires, dont l'action, à la longue, doit se détruire, le génie agit sans cesse, et par degré ses effets deviennent sensibles.... » « Ce n'est qu'après des siècles et par des réactions sanglantes que le despotisme a enfin appris à se modérer lui-même, et la liberté à se régler; et c'est ainsi que par des alternatives d'agitation et de calme, de biens et de maux, la masse totale du genre humain a marché sans cesse vers sa perfection. »

On peut se demander vers quel but marche ainsi l'humanité. Turgot ne le dit pas avec précision. La forme oratoire de son discours le dispense de développer son idée sous une forme scientifique et précise. Mais on entrevoit que ce progrès a pour but, selon lui, la vérité dans les pensées, la douceur dans les mœurs et la justice dans les lois.

Voici pour la vérité : « Dans cette progression lente d'opinions et d'erreurs qui se chassent les unes les autres, je crois voir ces premières feuilles, ces enveloppes que la nature a

données à la tige naissante des plantes, sortir avant elle de la terre, se flétrir successivement, jusqu'à ce qu'enfin cette tige paraisse et se couronne de fruits, *image de la tardive vérité.* » Voici pour les mœurs : « Les hommes instruits par l'expérience deviennent *plus* et *mieux* humains. Aussi paraît-il que, dans ces derniers temps, la générosité et les affections douces s'étendant toujours diminuent l'empire de la vengeance et des haines nationales. » Enfin, voici pour les lois : « C'est là (dans les républiques) que les révolutions, ramenant les lois à l'examen, ont perfectionné à la longue la législation et le gouvernement : c'est là que l'égalité s'est conservée, que l'esprit, le courage ont pris de l'activité, et que l'esprit humain a fait des progrès rapides. C'est là que les mœurs et les lois ont à la longue appris *à se diriger vers le plus grand bonheur des peuples* (1). »

Ainsi, le développement des lumières, l'adoucissement des mœurs et le perfectionnement des institutions, tels paraissent pour Turgot les trois idées auxquelles se ramène l'idée générale du progrès. Remarquons cependant que, tout en le citant littéralement, c'est nous-mêmes cependant, et non pas lui, qui décomposons ainsi sa pensée générale.

Condorcet. — La doctrine de Turgot sur la perfectibilité du genre humain trouva en France, à la fin du siècle, un généreux interprète dans le philosophe Condorcet, qui, poursuivi par la tyrannie jacobine, écrivait sous le coup de la mort le livre intitulé : *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.* On a admiré avec raison la sérénité et la grandeur d'âme du philosophe, qui, devant des excès sans nom, et à la veille d'être lui-même victime d'une sanglante tyrannie, n'a eu que des accents d'espérance et de confiance dans les destinées de l'humanité. Non seulement Condorcet

(1) Il est à remarquer que Turgot ne signale ces différents effets que dans les petits États républicains, chez les peuples qui sont restés chasseurs et pasteurs. Il ne nous dit pas comment les grands États monarchiques, qui sont les plus nombreux, ont coopéré pour leur part au progrès général.

recueille et développe la pensée de Turgot; mais, ce que Turgot n'avait pas fait, il en tire des conclusions nouvelles, et il essaye de déduire du passé la loi de l'avenir (1). C'est ce point de vue surtout que nous relèverons dans son remarquable écrit.

C'est un fait bien digne d'attention qu'il a fallu des siècles pour que l'humanité arrivât à se préoccuper de son avenir. On s'étonnera que l'idée de l'avenir ne se soit presque jamais présentée à l'esprit d'aucun penseur, avant la fin du XVIIIe siècle. Ceux des historiens qui se sont élevés, au-dessus des histoires particulières, jusqu'à l'idée d'une histoire du genre humain, ceux qui ont essayé d'embrasser tous les siècles dans l'histoire universelle, comme Bossuet et Voltaire; ceux-là mêmes qui, au delà des faits visibles, ont cherché les causes secrètes des événements dans des lois morales, comme Montesquieu, n'ont pas été conduits par leurs vues générales sur le passé, à essayer de deviner quelque chose de l'avenir. Dans ces temps où la tradition dominait tout, les peuples vivaient dans le passé ou dans le présent; ils ne tournaient guère les yeux vers ce qui n'était pas encore. Cette idée de l'avenir, et d'une sorte d'idéal indéterminé qu'il cacherait dans ses voiles, cette idée qui est la tentation, on dirait presque la maladie des temps actuels, manquait presque entièrement aux hommes d'autrefois. Turgot lui-même, en indiquant la loi du progrès comme étant la loi de l'humanité, paraît laisser aux autres le soin de tirer les conséquences de son principe plutôt qu'il ne les tire lui-même. Le seul philosophe chez lequel on rencontre, sous

(1) Avant Condorcet, Kant avait eu la même idée et avait tenté de l'exécuter dans son petit écrit intitulé : *Idée d'une histoire universelle au point de vue de l'humanité* (1781). La traduction française de ce travail, par M. G. d'Eichthal, a été publiée par M. Littré, dans son livre sur *Auguste Comte*, p. 54 (Paris, 1863). — Littré présente ce traité de Kant comme *inconnu* en France. Il avait cependant été déjà traduit et annoté par de Villers en 1798, publié complètement dans le *Spectateur du Nord*, puis introduit par lui dans un *Choix de divers morceaux propres à donner une idée de la philosophie de Kant, qui fait tant de bruit en Allemagne*. — Avant Condorcet, on peut encore citer Volney qui a consacré plusieurs chapitres des *Ruines* en 1791 à la question de la perfectibilité (surtout politique)

une forme vive et consciente, la pensée d'un avenir de plus en plus riche et puissant, et qui mette l'âge d'or au-devant de nous, au lieu de le placer, comme les poètes, dans le passé, me paraît être le chancelier Bacon. Encore ne semble-t-il avoir eu devant les yeux que le développement de l'industrie et des arts manuels, et par conséquent le perfectionnement physique, mais non pas moral et social de la condition humaine.

C'est donc, de la part de Condorcet, une vue aussi neuve que hardie, et qui le place au rang des initiateurs dans l'histoire de la pensée humaine, que d'avoir essayé de tirer du passé de l'humanité une formule de son avenir. Lui-même nous dit que c'est bien là sa pensée, et qu'il va essayer d'imiter l'exemple des savants qui, dans l'ordre de l'univers physique, calculent le futur à l'aide du passé. « Si l'homme peut prédire avec une assurance presque entière les phénomènes dont il connaît les lois; si, lors même qu'elles lui sont inconnues, il peut, d'après l'expérience du passé, prévoir avec une grande probabilité les événements de l'avenir, pourquoi regarderait-on comme une entreprise chimérique de tracer avec quelque vraisemblance le tableau des destinées futures de l'espèce humaine d'après les résultats de son histoire. »

Que, dans l'exécution d'un dessein si nouveau et si difficile, Condorcet eût été vague, incertain, plus ou moins chimérique, il n'y aurait pas trop lieu de s'en étonner, et ceux qui l'ont accusé de n'être qu'un utopiste, devraient au moins lui tenir compte de sa pensée première. Mais, en le lisant avec attention (ce qui, je l'avoue, exige quelque effort, car son style est diffus et négligé), on s'aperçoit que, si l'on excepte quelque exagération dont l'origine est dans les préjugés de son temps, il a réellement deviné et prédit tous les principaux progrès qui se sont accomplis depuis lui. Non seulement, tout n'est pas utopie dans ses prophéties; mais on peut presque dire qu'il n'y en a pas du tout; au moins est-il facile de ramener à une juste mesure quelques-unes des hyperboles auxquelles son enthousiasme s'est laissé çà et là entraîner.

Condorcet ramène à trois points les différents progrès qu'il espère pour l'espèce humaine : 1° la destruction de l'inégalité entre les nations; 2° les progrès de l'égalité dans un même peuple; 3° le perfectionnement réel de l'homme.

C'est sur le premier point que les espérances de Condorcet paraissent le plus hyperboliques; et cependant beaucoup de choses, prévues par lui, se sont réalisées. L'inégalité existe, soit entre les diverses nations de l'Europe, considérées entre elles, soit entre les nations et leurs colonies, soit entre ces mêmes nations et les peuplades sauvages, américaines ou africaines; soit, enfin, entre l'Europe et l'Asie. Le rêve de Condorcet serait que tous ces peuples divers arrivassent à leur tour à cet état de civilisation et de droits, où sont arrivés les Français et les Anglo-Américains. Pour ce qui est de l'Europe, il croit avec raison, et c'est ce que l'expérience a vérifié, qu'il y a tendance chez tous les peuples, à quelque distance qu'ils soient les uns des autres, à s'élever à un même état d'affranchissement, révolution qui, chez les uns, « sera doucement amenée par la sagesse des gouvernements », et qui, chez les autres, rendue plus violente par leur « résistance, les entraînera eux-mêmes dans ses mouvements rapides et terribles ».

Quant à l'inégalité des nations européennes et de leurs colonies, elles disparaîtront par l'abolition successive de l'esclavage, des grandes compagnies coloniales et des monopoles ; réformes qui pouvaient alors passer pour des utopies, et qui se sont, presque partout, réalisées depuis Condorcet. Ces réformes doivent, suivant lui, amener l'indépendance des colonies; et dès lors, la population européenne, prenant des accroissements rapides sur ces immenses territoires, devra infailliblement civiliser ou *faire disparaître*, même sans conquête, les nations sauvages qui y occupent encore de vastes contrées. » Plus loin, il dit encore : « Les progrès de ces derniers peuples (les sauvages) seront plus lents, accompagnés de plus d'orages; peut-être même réduits à un petit nombre, à mesure qu'ils se verront repoussés par

les nations civilisées, ils finiront par *disparaître insensiblement*, ou se perdre dans leur sein. » Ces prévisions de Condorcet ne se sont-elles pas vérifiées, et ne se vérifient-elles pas encore tous les jours dans l'Amérique du Nord et en Australie?

Condorcet se fait plus d'illusion en ce qui concerne l'Orient. Il affirme, sans nous dire sur quoi il fonde cette assertion, que « tout prépare la prompte décadence des grandes religions de l'Orient ». Et il en conclut que ces peuples, affranchis des superstitions, s'éclaireraient d'autant plus facilement, qu'ils n'auraient « qu'à recevoir de nous ce que nous avons été obligés de découvrir ». La résistance des nations orientales aux principes de la civilisation européenne paraît donner un démenti presque partout aux prévisions du philosophe (1); mais là aussi la race civilisatrice tend à s'étendre au détriment des races inférieures; et l'avenir, moins rapide que ne l'a pensé Condorcet, réserve peut-être à nos descendants de voir « ce moment où le soleil n'éclairera plus sur la terre que des hommes libres, et ne reconnaissant d'autre maître que leur raison ».

C'est surtout sur le second point, à savoir le progrès de l'égalité dans un même peuple, que Condorcet prévoit avec le plus de justesse et de précision les vrais progrès de l'avenir.

« Il y a, dit-il, trois espèces d'inégalités parmi les hommes : l'inégalité de richesse, — l'inégalité d'état entre le capitaliste et le travailleur (2), — enfin, l'inégalité d'instruction. »

En signalant ces diverses inégalités, Condorcet paraîtra sans doute à quelques-uns suspect de ce qu'on appelle aujourd'hui socialisme; mais si l'on examine les remèdes qu'il propose

(1) Il faut signaler cependant, dans le sens de Condorcet, l'étonnante révolution qui s'est faite au Japon depuis une quinzaine d'années.

(2) Ces expressions ne sont pas de Condorcet; nous les employons pour abréger. Condorcet dit : « L'inégalité d'état entre celui dont les moyens de subsistance, assurés pour lui-même, se transmettent à sa famille, et celui pour qui ces moyens sont dépendants de la durée de la vie ou plutôt de la partie de sa vie où il est capable de travail. »

pour subvenir à ces imperfections de l'ordre social, on verra qu'il ne fournit aucun prétexte à cette accusation, et reste partout fidèle aux vrais principes de l'économie politique et de la morale.

Ce n'est pas en proposant des moyens factices que Condorcet espère arriver à égaliser les fortunes; c'est, au contraire, en demandant l'abolition des lois factices qui empêchent cette égalité. Suivant lui, « les fortunes tendent naturellement à l'égalité ». Ce qui contrarie cette loi naturelle, ce sont « les lois prohibitives et fiscales qui protégent la richesse acquise contre la liberté du commerce et de l'industrie; ce sont les impôts sur les conventions, les restrictions faites à leur liberté, leur assujettissement à des formalités gênantes, l'incertitude et les dépenses nécessaires pour en obtenir l'exécution, les monopoles qui ouvrent à quelques hommes des sources fermées au reste des citoyens ». Ainsi, liberté du commerce et de l'industrie, abolition des monopoles, abolition des fiscalités gênantes, etc., tels sont les moyens purement négatifs proposés par Condorcet pour niveler progressivement les fortunes; et ce sont les mêmes que recommandent précisément les meilleures théories économiques. Enfin, on remarquera que toutes les réformes proposées ont été accomplies depuis, ou sont en voie de s'accomplir.

Quant à l'inégalité qui sépare le capitaliste et le travailleur. Cordorcet n'a pas conscience du terrible conflit qu'elle recèle et des guerres sociales auxquelles elle pourra donner lieu. Il propose d'y remédier par des moyens tout pratiques, qui ont pris, depuis, de larges et puissants développements : les caisses d'épargne et les assurances sur la vie, institutions qu'il considère en philosophe et en mathématicien : « C'est à l'application du calcul aux probabilités de la vie et aux placements d'argent que l'on doit l'idée de ces moyens, déjà employés avec succès, sans l'avoir été cependant avec cette étendue, cette variété de formes qui les rendraient vraiment utiles, non pas seulement à quelques individus, mais à la masse entière de la société. »

A ces différents moyens, Condorcet propose encore d'ajouter des institutions de crédit « qui rendront le commerce et l'industrie plus indépendants de l'existence des grands capitalistes ».

Enfin, la dernière inégalité, celle de l'instruction, peut être corrigée par un choix heureux, et « des connaissances elles-mêmes, et des méthodes de les enseigner ». Condorcet ne croit pas devoir borner l'instruction aux simples éléments de la lecture et de l'écriture. Il voudrait que l'on intruisît « la masse entière du peuple de tout ce que chaque homme a besoin de savoir pour l'économie domestique, pour l'administration de ses affaires, pour le libre développement de son industrie et ses facultés, pour connaître ses droits, les défendre et les exercer; pour être instruit de ses devoirs, pour les bien remplir, pour juger ses actions et celles des autres d'après ses propres lumières, et n'être étranger à aucun des sentiments élevés ou délicats qui honorent la nature humaine ». Que si la société actuelle est encore bien loin de cet idéal, on peut dire que c'est pour elle un devoir de faire tous les efforts pour y arriver.

Enfin, le dernier point traité par Condorcet est le perfectionnement réel de l'espèce humaine. Nous signalerons rapidement, sur ce point, les principales de ses vues : 1° perfectionnement des méthodes qui permettront d'apprendre en moins de temps un plus grand nombre de connaissances, et de les répandre dans un plus grand nombre d'esprits; 2° perfectionnement des inventions, qui suivront le progrès des sciences; 3° perfectionnement des sciences morales et philosophiques par l'analyse des facultés intellectuelles et morales de l'homme; 4° perfectionnement de la science sociale par l'application du calcul des probabilités à cet ordre de sciences; 5° par suite, perfectionnement des institutions et des lois; 6° abolition de l'inégalité des sexes; 7° diminution ou abolition des guerres de conquêtes; 8° établissement d'une langue scientifique universelle. Quelques-unes de ces prophéties, ou

plutôt de ces espérances de Condorcet sont encore loin d'être réalisées ici-bas ; mais on ne peut nier que les meilleurs esprits n'aient été jusqu'ici disposés à partager ces espérances.

C'est surtout dans les dernières pages de son livre que Condorcet se laisse entraîner à une sorte d'enthousiasme qui l'a fait accuser de chimère et d'utopie. C'est là, en effet, qu'il semble parler d'une prolongation indéfinie de la vue humaine, et d'un perfectionnement indéfini de nos facultés. Mais s'il est vrai que, dans ces pages, Condorcet dépasse, en effet, par l'expression, la juste mesure, on ne peut nier que les idées émises par lui, réduites à leur plus simple expression, ne soient, non seulement soutenables, mais même parfaitement vraies. N'a-t-il pas en effet raison, lorsqu'il dit que la durée moyenne de la vie peut augmenter indéfiniment, en s'approchant sans cesse de la limite naturelle (1) ? n'a-t-il pas raison de penser que la médecine préservatrice, c'est-à-dire l'hygiène, peut faire disparaître à la longue les maladies transmissibles ou contagieuses, ou tout au moins en limiter l'effet? est-il absurde de supposer qu'il puisse arriver un temps où la mort ne serait plus que l'effet d'accidents extraordinaires, ou de la destruction de plus en plus lente des forces vitales (2) ?

Ce n'est pas le lieu de soumettre ici à une critique raisonnée ces grandes et belles espérances. Celui qui propose une idée

(1) On n'a pas fait attention que lorsque Condorcet parle de la prolongation indéfinie de la vie humaine, il ne parle en réalité que de la *durée moyenne* qui peut en effet s'approcher indéfiniment par le progrés de la science des limites naturelles de la vie. Ces limites naturelles étant fixées par exemple de 80 à 100 ans, et la durée moyenne n'étant guère que de 35 ans, il y a une marge de 40 à 50 ans entre la durée moyenne et la durée limite, or c'est cette marge qui peut s'élargir indéfiniment suivant Condorcet. Il n'y a rien là de déraisonnable.

(2) Voir sur ce sujet l'*Utopie de Condorcet* (thèse présentée à la Faculté des lettres de Clermont), par Mathurin Gillet (Paris 1883). — Nous regrettons que l'auteur qui a bien voulu citer et analyser un chapitre de notre *Morale* (l. III, c. IX) sur le progrès moral, n'ait pas connu les pages précédentes dans lesquelles, bien avant lui (1872), nous avons défendu Condorcet de l'accusation d'utopie contre des critiques exagérées.

au monde n'est pas tenu d'en prévoir toutes les difficultés et de prévenir d'avance toutes les objections. C'est à nous qu'appartiendrait plutôt un tel travail. Pour la doctrine du progrès, le premier âge, l'âge de la confiance et de la foi, est aujourd'hui passé; c'est à la science, à la raison, à la discussion critique que cette théorie appartient désormais. Il y aura à examiner en quoi consiste avec précision ce qu'on appelle progrès; quel est le terme vers lequel on marche; car si l'on ne sait où l'on va, comment affirmer qu'on approche du but? Ainsi, la croyance au progrès suppose donc déjà la fixation d'un idéal, sur lequel il ne sera pas facile de s'entendre. Il faudra distinguer ensuite le progrès scientifique et le progrès social et moral; car si le premier est évident, c'est du second surtout que nous désirons, que nous demandons la démonstration. On distinguera même encore le progrès moral du progrès social; car il n'est pas évident que l'homme gagne en moralité à mesure que les institutions gagnent en douceur et en équité (1). On devra ensuite ne pas regarder seulement un côté des faits, comme l'ont toujours fait les partisans de cette doctrine, et croire qu'il y a progrès dans l'ensemble, parce qu'il y a tel progrès partiel évident; car il reste encore à savoir si l'on ne perd pas d'un côté ce qu'on gagne de l'autre. En outre, on se demandera si ce progrès, en supposant qu'il fût réel, serait un progrès continu et sans interruption, ou s'il n'y aurait point, comme s'exprimait Leibniz, des nœuds, des *points de rebroussement*, et, dans cette hypothèse, quelle serait la loi, s'il y en a une, de ces accidents perturbateurs. On examinera, en outre, si l'attribut de la perfectibilité, en le supposant vrai, s'applique à l'humanité tout entière, ou à une seule race, qui resterait seule sur les ruines des autres; enfin, si ce progrès, continu ou non, doit être conçu comme indéfini, et si ce n'est pas là une idée dont nous ne trouvons dans l'expérience aucun modèle, puisque l'individu, perfectible jusqu'à l'âge mûr,

(1) Voir le travail de M. Fr. Bouillier sur le progrès moral dans son livre sur la *Conscience* et la réponse dans notre *Morale*, l. III, IX.

dégénère ensuite dans la vieillesse pour finir avec la mort, puisqu'on a vu tous les peuples soumis à la double loi de la croissance et de la décadence, et que tous ont été détruits et absorbés par d'autres plus puissants et plus heureux. Enfin, l'avenir de l'humanité n'est-il pas lié à l'avenir de la terre qu'elle habite, et peut-on concevoir le progrès de l'un comme indéfini, sans concevoir l'autre comme éternel?

Quoi qu'il en soit de ces doutes, signalons cette croyance au progrès de l'humanité, comme l'une des idées que la France a mises dans le monde, et comme un des stimulants les plus puissants dont l'humanité ait jamais ressenti l'aiguillon. L'idée du progrès ne s'est pas présentée seulement dans notre siècle comme une théorie spéculative : elle a pris la forme d'une passion, d'une croyance, d'une religion. Nous n'exagérons rien en disant que les hommes de ce siècle ont trouvé dans la croyance au progrès, dans la foi en l'avenir de l'humanité, un ordre de sentiments que les religions paraissaient seules jusqu'ici en état de donner : c'est la consolation, c'est l'espérance, c'est l'étoile d'une multitude d'âmes pour lesquelles le paradis sur la terre a remplacé le paradis d'en haut. Comme cette foi a ses croyants, ses dévots, ses martyrs, elle a aussi, il faut le dire, ses fanatiques, et elle est pour beaucoup dans la fièvre révolutionnaire dont notre siècle est embrasé. Le dégoût du présent, l'idolâtrie de l'avenir, doivent nous trouver facilement insensibles aux maux présents et aux ruines passagères, dans l'espoir d'atteindre des biens infiniment supérieurs. De même que l'on meurt et que l'on tue dans une religion superstitieuse pour s'assurer à soi-même et pour assurer aux autres les joies du ciel, on ne craindra point de mourir ou d'assassiner pour réaliser sur la terre l'état paradisiaque dont l'imagination est obsédée. Ainsi, le mal et le bien se trouvent toujours mêlés, comme pour donner un démenti à la théorie elle-même. Sans doute, c'est un progrès que de croire au progrès, car cette croyance nous stimule à toujours chercher le mieux; mais en même temps, ce progrès peut être une cause de mort; car en

ne voyant jamais que le mal dans ce qui est, et le bien dans ce qui n'est pas encore, le génie de l'utopie se condamne à entasser ruines sur ruines, et se transforme à la fin en une fièvre incurable de destruction. Ce sont les deux aspects sous lesquels se présente à nous le grand événement qui termine le XVIIIe siècle, et qui a été à la fois un objet d'enthousiasme et un objet d'horreur, parce que l'on y voit la religion du progrès dans ce qu'elle a de plus pur, et le fanatisme de cette religion dans ce qu'il a de plus odieux.

CHAPITRE XI

LA RÉVOLUTION AMÉRICAINE ET LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

§ 1. — Publicistes américains.

Le travail critique de la philosophie du xviii[e] siècle, appliquée à l'état social et politique, en même temps qu'il aboutissait, comme cela avait eu lieu au xvi[e] siècle lors de la Réforme, au xvii[e] siècle lors de la révolution anglaise, à certaines idées erronées, chimériques et dangereuses, devait cependant aussi se condenser en principes lumineux, règles d'une société nouvelle fondée sur le droit (1). Deux grands événements à la fin du xviii[e] siècle, portant l'une et l'autre le nom de révolutions, sont l'expression dans les faits de cette révolution antérieure, opérée dans les idées par les penseurs et les publicistes de ce siècle : l'une est la révolution américaine ; l'autre, la révolution française. Ces deux événements sont la limite de cette histoire, et nous ne voulons pas y entrer : cependant nous voudrions aller jusqu'au seuil et indiquer quelques-uns des écrivains et des politiques qui, soit en Amérique, soit en France, ont prévu, préparé et inauguré ces deux événements.

Le peuple américain plus pratique que spéculatif, plus préoccupé de faire passer les principes dans les lois que de trouver des théories et des principes, ne nous offre pas de ces

(1) Voir l'Introduction de notre troisième édition, tom. I.

grandes constructions théoriques telles que nous en avons rencontré dans l'Angleterre du XVIIe siècle ou dans la France du XVIIIe. C'est dans l'action même, en se mêlant au mouvement des faits que les publicistes américains ont exposé leurs vues politiques. Cependant nous regretterions que des noms comme ceux de Franklin et de Washington manquassent à notre histoire.

Thomas Payne. — Un très grand nombre d'écrits parurent au début de l'insurrection américaine pour défendre la cause des Américains contre le gouvernement anglais. De tous ces écrits de circonstance qui ne se rattachent que de loin à l'histoire de la science politique, celui qui obtint le plus de succès et a conservé le plus de renommée, est le pamphlet intitulé : *Common sense* par Thomas Payne, secrétaire du Comité des affaires étrangères au congrès pendant la guerre de l'indépendance, et qui, plus tard devenu citoyen français, siégea à la Convention comme député, et fut emprisonné sous la Terreur. Le *Common sense* est une brochure très courte, intéressante surtout comme la première apparition franche de l'idée républicaine au XVIIIe siècle. Montesquieu était tout à fait favorable au gouvernement monarchique sous forme anglaise ; et J.-J. Rousseau lui-même n'avait prescrit la forme républicaine que comme applicable aux petits États et non aux grands ; et il avait dit que, sous de certaines conditions, la monarchie elle-même est république. C'est évidemment l'émancipation des États-Unis qui réveilla dans le monde l'idée de la forme républicaine. Cette forme avait échoué en Angleterre et n'avait pas trop réussi en Hollande. La guerre d'Amérique ne fut pas seulement la guerre à l'Angleterre, mais encore la guerre à la royauté.

Le *Common sense* commence par une distinction judicieuse entre le gouvernement et la société, distinction que les publicistes ne faisaient pas assez. « Quelques écrivains, dit l'auteur, ont confondu la société avec le gouvernement comme s'il n'y eût qu'une légère différence, tandis qu'ils sont non seulement

distincts en eux-mêmes mais encore distincts par leur origine. La société est produite par nos besoins ; le gouvernement par nos vices ; la première procure notre bonheur d'une manière positive, en unissant nos affections ; le second d'une manière négative en restreignant nos vices. L'un encourage l'union, l'autre crée des distinctions. L'un protège, l'autre punit. »

Cette distinction posée, il est facile de prévoir les conséquences que l'auteur en tirera : c'est que si le gouvernement arrive à faire lui-même tous les maux que nous aurions à subir sans gouvernement, on a le droit de le supprimer et de le changer. Nous avons déjà assez souvent rencontré cette doctrine pour n'avoir plus besoin de la développer ; mais d'ordinaire, il ne s'agissait, sous le nom de tyrannie, que de la monarchie absolue. Ici le tyran, c'est l'Angleterre. L'objet à combattre, c'est le gouvernement anglais. Il est curieux de voir comment l'esprit républicain bat en brèche cette forme de gouvernement qui avait d'abord paru en France, dans la première moitié du siècle, l'idéal de la liberté.

Les gouvernements absolus, dit Th. Payne, ont cet avantage, que, comme ils sont simples, quand on souffre l'on sait d'où viennent les souffrances. Mais la constitution d'Angleterre est si extraordinairement complexe que la nation peut souffrir pendant des années sans être capable de découvrir où gît le mal ; les uns le placent dans une partie, les autres dans une autre, et chaque médecin politique s'avise d'un remède différent. Voici en effet les éléments dont se compose le gouvernement anglais : 1° les restes de la tyrannie monarchique dans la personne du roi ; 2° les restes de la tyrannie aristocratique, dans la personne des pairs ou lords ; 3° les nouveaux éléments républicains dans la Chambre des communes, d'où dépend toute la liberté anglaise. Les deux premiers pouvoirs étant héréditaires sont indépendants du peuple, et par conséquent, au sens constitutionnel, ne contribuent en rien à la liberté de l'Etat. Dire que la constitution anglaise est une union des trois pouvoirs, se tenant réciproquement en échec, est une opinion

burlesque ; ces mots n'ont pas de sens, ou ce sont là de plates contradictions. En effet, dire que la Chambre des communes est un frein pour le pouvoir royal, c'est supposer deux choses : 1° que le roi ne peut inspirer confiance sans être toujours surveillé, en d'autres termes que la soif du pouvoir absolu est le mal naturel de la monarchie ; 2° que la Chambre des communes étant chargée de cette surveillance, est plus sage, en d'autres termes mérite plus de confiance que la couronne. Mais d'un autre côté, la même constitution qui donne aux communes le pouvoir de réfréner le roi, donne au roi le pouvoir de réfréner les communes, en opposant un veto à leurs votes ; ce qui suppose que le roi est plus sage que ceux que nous avons déjà supposés plus sages que lui.

De ces critiques, dont nous ne pouvons que donner un extrait, Thom. Payne conclut que les préventions des Anglais en faveur de leur gouvernement viennent beaucoup plus de l'orgueil national que de la raison. Les individus sont, sans aucun doute, plus libres en Angleterre que dans quelques autres contrées ; mais la volonté du roi est aussi bien la loi en Angleterre qu'en France, avec cette différence, qu'au lieu de procéder directement de la société, elle est donnée sous l'apparence formidable d'un acte du parlement. Par conséquent, laissant de côté tout orgueil national, la vérité est que c'est uniquement aux mœurs, et non à la constitution du gouvernement que l'on doit que la couronne en Angleterre n'est pas aussi oppressive qu'en Turquie.

Franklin. — Franklin est une des figures les plus originales des temps modernes. Il rappelle Socrate avec moins d'élévation. Il avait beaucoup lu les *Mémorables* de Xénophon et s'en était inspiré. Il avait le don proverbial : il excellait, comme les sages de la Grèce, à résumer en maximes concises et spirituelles les résultats de l'expérience humaine. Sa morale était un peu terre à terre, mais elle s'élevait à l'occasion. Son calendrier moral est bien connu et bien ingénieux. Il avait fait un dénombrement des qualités qu'il voulait acqué-

rir et conserver, et les avait ramenées à treize principales : Tempérance — Silence — Ordre — Résolution — Frugalité — Industrie — Sincérité — Justice — Modération — Propreté — Tranquillité — Chasteté — Humilité. Ce catalogue une fois dressé, Franklin réfléchissant qu'il lui était difficile de lutter à la fois contre treize défauts, et de surveiller à la fois treize vertus, voulut, comme Horace, combattre ses ennemis séparément, et il appliqua à la morale la maxime de la politique : *Diviser pour régner.* « Je dressai, dit-il, un petit livre de treize pages, portant chacune en tête le nom d'une des vertus. Je réglai chaque page en encre rouge, de manière à y établir sept colonnes, une pour chaque jour de la semaine, mettant en haut de chacune des colonnes la première lettre du nom de ces jours. Je traçai ensuite treize lignes transversales, au couronnement desquelles j'écrivis les premières lettres du nom d'une des treize vertus. Sur cette ligne et, à la colonne du jour, je faisais ma petite marque d'encre pour noter les fautes que, d'après mon examen de conscience, je reconnaissais avoir commises contre telle ou telle vertu... Je résolus de donner une semaine d'attention sérieuse à chacune de ces vertus séparément. Ainsi mon grand soin pendant la première semaine fut d'éviter la plus légère faute contre la tempérance, laissant les autres vertus courir leur chemin ordinaire, mais marquant chaque soir les fautes de la journée... De même qu'un homme qui veut nettoyer son jardin, ne cherche pas à en arracher toutes les mauvaises herbes en même temps... Ainsi j'espérai goûter le plaisir encourageant de voir dans mes pages le progrès que j'aurais fait dans la vertu par la diminution progressive du nombre des marques jusqu'à ce qu'enfin, après avoir recommencé plusieurs fois, j'eusse le bonheur de trouver mon livret tout blanc pendant treize semaines (1). »

Parmi les écrits de morale de B. Franklin, celui qui offre

(1) Franklin, *Autobiography*, ch. v,

le plus d'intérêt et d'originalité par les maximes nombreuses et remarquables qu'il contient, c'est l'*Almanach du bonhomme Richard*: Voici quelques-unes de ces maximes, dont plusieurs sont devenues célèbres (1) : « Ne prodiguez pas le temps, c'est l'étoffe dont la vie est faite. » — « Le renard qui dort ne prend pas de poules. » — « Un métier vaut un fonds de terre. » — « Le travail paie les dettes ; le désespoir les augmente. » — « Un chat en mitaines ne prend pas de souris. » — « Trois déménagements font plus de tort qu'un incendie. » — « L'œil du maître fait plus d'ouvrage que ses deux mains. » — « Plus la cuisine est grasse, plus le testament est maigre. » — « Il en coûte plus cher pour entretenir un vice que pour nourrir deux enfants. » — « Un peu répété plusieurs fois fait beaucoup. » — « Les fous donnent les festins et les sages les mangent. » — « C'est folie d'employer son argent à acheter un repentir. » — « La soie, le satin et le velours éteignent le feu de la cuisine. » — « Quand le puits est sec, on connaît la valeur de l'eau. » — « L'orgueil déjeune dans l'abondance, dîne avec la pauvreté, et soupe avec la honte. » — « Le mensonge monte en croupe de la dette. » — « Un sac vide ne saurait se tenir debout. » — « Les créanciers ont meilleure mémoire que les débiteurs. ».

Les écrits politiques de Franklin (si l'on en excepte les mémoires spéciaux relatifs aux affaires publiques) sont, comme ses écrits de morale, des essais humoristiques, inspirés par le bon sens, la droiture, et aiguisés par l'esprit. Nous signalerons surtout le petit écrit intitulé: *Règles pour faire un petit empire avec un grand*. C'est sous forme ironique le résumé de tous les griefs des Américains, et de leurs titres à l'indépendance ; et c'est en quelque sorte toute une théorie de la sécession. Franklin recommande aux politiques qui trouvent leur empire trop grand de le réduire par

(1) Franklin paraît dire dans son avertissement qu'il a recueilli ces maximes plutôt qu'il ne les a inventées : peu importe d'ailleurs, le service rendu étant le même de part et d'autre.

le moyen d'une mauvaise administration ; et sous forme de conseils, il expose tous les mauvais procédés dont l'Angleterre a usé avec l'Amérique. On trouvera cet écrit dans les œuvres de Franklin (1). Pour en donner l'idée, nous citerons seulement quelques extraits : « Un grand empire, dit-il, aussi bien qu'un grand gâteau, peut facilement être réduit. Tournez d'abord vos vues sur les provinces les plus éloignées, afin que les plus proches viennent à leur tour et à la suite, quand vous voudrez vous en débarrasser. » Voici pour cela le moyen à employer : « Afin que la possibilité de la séparation ait toujours lieu, ayez soin que ces provinces ne soient pas incorporées avec la mère-patrie, qu'elles ne jouissent pas du même droit commun, des mêmes privilèges de commerce, et qu'elles soient gouvernées par quelques lois faites par vous seuls sans qu'elles aient aucune part dans le choix des législateurs. Grâce à ces mesures, pour en revenir à ma comparaison, vous ferez à peu près comme les fabricants de pain d'épice qui ont soin, pour faciliter la division, de couper d'abord la pâte aux places où, lorsque les gâteaux seront faits, ils voudront les séparer en morceaux. » — « Ces provinces ont peut-être été acquises et conquises par les colons ou leurs ancêtres sans le secours de la mère-patrie. S'ils avaient réussi à augmenter sa force par leur nombre croissant, toujours prêts à l'aider dans ses guerres ; son commerce, par leurs demandes pour leurs manufactures ; son pouvoir moral par une plus grande occupation pour ses vaisseaux et ses marins, il faut supposer qu'il y a quelque mérite en eux, et que cela leur donnerait droit à quelque faveur. Vous devez, par conséquent, oublier tout cela, et même vous en venger comme si l'on vous avait fait injure. S'il leur est arrivé d'être de zélés whigs, nourris dans les principes de la révolution, souvenez-vous en à leur préjudice, et arrangez-vous pour les punir. De tels principes, une fois qu'une révo-

(1) *The select Works of. B. Franklin* (Boston, 1857, Th. Sompson), p. 270.

lution est accomplie, ne sont plus de mise; et même ils deviennent odieux et abominables. » — « Quelque paisible qu'ait été leur obéissance, et quel qu'ait été leur attachement à vos intérêts, supportant patiemment leurs griefs, vous devez supposer qu'ils sont toujours enclins à la révolte, et les traiter en conséquence. Envoyez leur donc des troupes en quartier, qui par leur insolence puissent provoquer le soulèvement des foules, et par leurs boulets et leurs baïonnettes les réprimer. Par ces moyens, comme le paysan qui bat sa femme par suspicion, vous pouvez en peu de temps convertir vos soupçons en réalités. — « Les provinces éloignées doivent avoir des gouverneurs et des juges... Vous devez choisir avec soin ceux que vous recommandez pour cet office. Si vous pouvez trouver des prodigues ruinés, des joueurs émérites, des agioteurs, ils feront très bien comme gouverneurs; car ils seront rapaces, et provoqueront le peuple par leurs extorsions; et si vous avez des procureurs querelleux, et des légistes chicaneurs, ils ne feront pas mal non plus; car ils ne manqueront pas de se disputer avec leurs petits parlements... » Poursuivant ainsi et passant en revue tous les griefs américains avec cette ironie froide et prolongée, qui est un des genres d'esprit de la race anglo-saxone, il leur recommande de punir les plaintes des victimes et de récompenser par des pensions les gouverneurs oppresseurs et prévaricateurs; d'accabler les colonies de taxes, de ne tenir compte ni de la liberté individuelle, ni de la liberté de commerce, d'ériger des forteresses, d'envoyer des généraux avec pouvoirs inconstitutionnels, etc. Et il termine en disant : » Si vous appliquez avec soin ce petit nombre de règles que je vous propose, croyez-en ma parole, vous serez bien vite débarrassés de l'ennui de les gouverner. »

Nous citerons encore la vive et spirituelle critique de l'ordre de Cincinnati que quelques-uns avaient voulu établir et qui avait pour but de réintroduire dans l'État une sorte de noblesse. Les adhérents de cette nouvelle institution demandaient

qu'elle fût héréditaire. C'est sur ce point surtout que se dirige l'opposition de Franklin dans une lettre écrite à sa fille et qui n'était peut-être pas destinée à la publicité (1). Il s'étonne d'un tel projet, si contraire à tous les principes de la confédération. Il ne ferait pas cependant grande opposition si cet ordre ne devait être que viager. Pourquoi leur refuser ces misères qui leur font tant de plaisir? Mais ce qu'il n'admet à aucun degré, c'est qu'une telle distinction fût transmise par substitution à leur postérité. Chez les Chinois, au contraire, l'honneur remonte et ne descend pas. Les père et mère ont droit à la distinction gagnée par les enfants. Cet honneur ascendant est avantageux à l'État parce qu'il encourage les parents à donner aux enfants une éducation vertueuse; mais l'honneur descendant est non seulement injuste, mais nuisible. On arrivera par là à toute les mauvaises conséquences qui suivirent l'institution de la noblesse en Europe, qui a rendu inculte une partie de l'Espagne. Puis, employant ce procédé humoristique, qui consiste à appliquer une arithmétique précise à une démonstration morale, il prouve que le fils n'appartient que par moitié à la famille du père; l'autre moitié appartient à la famille de sa mère. Ce fils s'alliant à une autre famille, le petit-fils n'en conserve qu'un quart; il n'en reste qu'un 8ᵉ dans l'arrière-petit-fils, puis un 16ᵉ, un 32ᵉ : enfin, après dix générations, un 512ᵉ. Ainsi, en neuf générations, c'est-à-dire en 700 ans, ce qui ne fait pas une bien vieille noblesse, un chevalier de Cincinnati ne représenterait que la 500ᵉ partie du chevalier primitif, et encore, ajoute Franklin, « en supposant que la fidélité des femmes américaines continue à être ce qu'elle est aujourd'hui ». Ce mélange de calcul arithmétique et de solide raisonnement caractérise bien le genre d'esprit qui appartient à Franklin, et qui en fait une figure si originale.

Nous signalerons encore parmi les opuscules politiques de Franklin, dirigés contre les abus, ceux qui traitent de la presse

(1) *Lettre* à Mʳˢ Bache, 26 janvier 1781 (*The select works*, p. 461).

des matelots, des armements en course, des délits de la presse, du commerce des esclaves, etc. On doit citer surtout comme modèle de haut patriotisme, son discours sur l'acceptation de la constitution, à laquelle il avait été opposé tant qu'elle avait été en délibération. Une fois la constitution votée et acceptée, il renonce à toute espèce de contradiction : « Quant à mon opinion particulière, dit-il, sur les défauts que j'ai cru y voir, j'en fais le sacrifice au bien public. Jamais il ne m'en est échappé un mot hors de cette assemblée ; elle est née dans cette enceinte, elle y mourra. Si chacun de nous reproduisait ses objections, nous empêcherions la constitution d'être généralement reçue, et nous en perdrions par là les effets salutaires. » Haute sagesse, trop peu connue parmi nous !

Le Fédéraliste. — La constitution américaine dont il s'agit dans ce discours de Franklin avait été en effet l'objet de très vifs débats entre les deux partis : les *fédéralistes* et les *antifédéralistes*. Après plusieurs années, où l'on avait vécu sous le pacte primitif qui avait constitué l'indépendance des États-Unis, on s'aperçut bientôt de l'insuffisance de ce pacte, et on pensa à y remédier en constituant sur des bases solides la fédération américaine. C'est ici que l'opinion se partagea : les uns voulaient faire de l'Amérique une nation, et en resserrer l'union par un lien fédéral étroit et puissant : c'étaient les *fédéralistes* (1) ; les autres craignaient de voir se rétablir dans un pouvoir central exagéré tous les inconvénients de la monarchie et tous les abus du despotisme : c'étaient les *antifédéralistes*, depuis appelés *démocrates* ; les premiers poussaient donc à l'autorité du pouvoir central, et les seconds à la souveraineté des États particuliers, quelques-uns même allant jusqu'à la séparation. Dans cet état de choses, un organe important fut créé sous le nom du *Fédéraliste*, ayant précisément pour objet de développer les idées d'union et de confédération sans lesquelles il n'y aurait pas eu de nation. Les principaux

(1) Il ne faut pas se laisser tromper par ce mot qui, en France, sous la Révolution, a signifié précisément le contraire.

rédacteurs de ce journal furent Hamilton, Madison, et Jay; mais le principal des trois fut le premier, Hamilton, l'ami de Washington, connu déjà par la fondation d'un autre journal, *le Continentaliste*, et par les *Lettres de Phocion*. Le *Fédéraliste* (1) est une œuvre politique de la plus haute valeur. C'est, dit un critique compétent, « un chef-d'œuvre d'analyse et de sagacité ».

Comme nous n'avons pas à faire l'histoire des institutions, nous recueillerons seulement dans l'œuvre d'Hamilton les idées générales qui peuvent en être tirées. L'idée fondamentale de cet écrit, c'est que les États fédératifs en général ont une plus grande tendance à l'anarchie qu'au despotisme, et que presque toujours ils ont péché par défaut du pouvoir central; c'est donc le défaut, et non l'abus de ce pouvoir qu'il faut considérer et corriger : c'est un fait que l'affection des hommes s'affaiblit en proportion de la distance et de l'étendue des objets. C'est ainsi qu'on aime mieux sa famille que son village, et son village que sa patrie. Dans un gouvernement fédératif on aimera toujours mieux les États particuliers que l'État en général; c'est donc cet État en général qu'il faut fortifier (2). Le publiciste appuie cette thèse générale par un grand nombre d'exemples intéressants. Le régime féodal, par exemple, n'était pas sans doute à proprement parler un régime fédératif; mais il avait quelque analogie avec ce gouvernement. Or le caractère de ce régime était la guerre perpétuelle entre le souverain et les feudataires, et la guerre de ces feudataires entre eux. L'Ecosse est encore un exemple de cette vérité. Ce fut une perpétuelle guerre de clans jusqu'à ce que le pouvoir de l'Angleterre eût établi l'*Union*. Ce ne sont là à vrai dire que des analogies; mais des exemples plus probants sont empruntés à l'histoire des confédérations proprement dites.

(1) Ce journal a été traduit en français, en 1792, sous ce titre : *Le Fédéraliste*, collection de quelques écrits en faveur de la constitution des États-Unis, par MM. Hamilton, Madison et Jay.

(2) *Fédéraliste*, 1er vol. c. XVIII.

Le plus remarquable est celui de la Grèce. Il y avait bien une confédération nominale, et une sorte d'unité au moins religieuse. Le conseil amphictyonique avait quelques-uns des attributs d'un conseil fédéral, mais jamais ce lien n'a été assez resserré pour constituer la Grèce en nation. De là les guerres perpétuelles qui armaient les petits États grecs les uns contre les autres et qui étaient une sorte de guerre civile. C'est seulement lorsqu'ils s'unirent, que les Grecs furent puissants et purent se défendre contre les Perses. Autrement, c'était une lutte continuelle pour l'hégémonie, et l'affaiblissement respectif des peuples les uns par les autres. Nul doute que si les Grecs avaient eu un pouvoir central, ils n'eussent pu se défendre contre la Macédoine; et ils auraient peut-être opposé une barrière aux entreprises de Rome. La Grèce eut le sentiment de ce besoin, mais trop tard ; et même alors, en instituant la ligue Achéenne, elle ne réussit pas à faire prédominer le principe d'union sur le principe d'indépendance. Les Romains profitèrent de cette faiblesse pour dissoudre cette ligue et soumettre la Grèce. Hamilton cite encore comme exemple d'anarchie produite par l'absence d'un lien central solidement constitué, l'histoire de la confédération germanique. Cette histoire n'est qu'une suite de guerres entre l'Empereur et les princes unis aux États, entre les princes et les États eux-mêmes; on n'y voit qu'invasions et intrigues étrangères. Les nations étrangères, en effet, ont intérêt au maintien de ce système qui perpétue la faiblesse et l'anarchie. L'exemple de la Hollande que cite l'auteur est beaucoup moins probant et même ne l'est pas du tout ; car la Hollande n'a pas donné l'exemple de l'anarchie, et elle a su merveilleusement se défendre contre l'étranger (1). Quant aux Suisses, l'auteur montre également l'insuffisance du lien confédératif qui les unit.

(1) La Hollande eût plutôt fourni un argument contraire, en ce sens que l'on y vit le pouvoir central dégénérer presque en monarchie ; mais cela tenait à la prépondérance d'une famille princière à laquelle on devait l'émancipation du pays ; circonstance qui n'avait pas lieu en Amérique.

La conséquence de ces considérations n'est pas seulement qu'il faut un pouvoir central énergique dans toute confédération, mais encore que ce pouvoir central doit exercer son action non seulement sur des États, mais sur les individus. Tel était, suivant Hamilton et les fédéralistes, le vice essentiel de la constitution primitive des États-Unis. « L'autorité législative ne s'exerce que sur des corps, et non sur des individus. » Les États-Unis ont le pouvoir de réclamer des secours d'hommes et d'argent ; mais ils n'ont aucun pouvoir pour s'en procurer. Leurs ordres ne sont que de simples recommandations. C'est cependant là ce que veulent conserver les antifédéralistes. Ils conservent un attachement aveugle pour ce système particulariste, et veulent élever « un empire dans l'empire ». Or, de tous les exemples cités, il résulte qu' « une souveraineté sur des souverains, un gouvernement sur des gouvernements, une législation qui porte sur des communautés, et non sur des individus, est une faute énorme en théorie et en pratique ». Le sens de la nouvelle constitution était donc de donner une sanction au pouvoir fédéral, et de lui permettre d'atteindre directement, au moins pour ce qui concerne l'intérêt de l'union, au-delà des États, et jusqu'aux citoyens eux-mêmes.

A cette tendance gouvernementale et centralisatrice, beaucoup opposaient le principe de la souveraineté des États ; et quelques-uns n'étaient pas éloignés de concevoir, vu l'immense étendue des États-Unis, un démembrement de l'Union en trois ou quatre tronçons indépendants. Les unionistes ou fédéralistes combattaient très énergiquement cet esprit de dislocation. Le *Fédéraliste* montre d'abord que l'union est indiquée par la nature même (1). « Cette terre de liberté est vaste, fertile et réunie en un point... d'une étonnante variété de sol et de productions ; une suite ininterrompue de lacs et de mers navigables unit ensemble toutes les parties qui la composent, et les

(1) Ch. I.

plus grands fleuves de l'univers ouvrent de vastes routes aux communications. Les peuples parlent la même langue, ont la même religion, les mêmes origines, et ont combattu ensemble pour la liberté commune. C'est comme étant une même nation que nous avons fait la paix et la guerre ; c'est comme nation que nous avons vaincu nos ennemis, que nous avons conclu des alliances et des traités. » C'est ce peuple unique que l'on voudrait démembrer comme trop étendu, ou dont on voudrait affaiblir l'unité en relâchant le lien du pouvoir central. Il s'agit de savoir de quel côté la sécurité est plus grande contre les attaques extérieures, de la part d'un seul grand corps, ou de la part de corps séparés et indépendants. S'il n'y a qu'un seul gouvernement national, les traités avec les nations étrangères ne seront interprétés que d'une seule manière : en cas de séparation, ils peuvent être interprétés différemment ; et par là autant de chances de conflits. Le voisinage cause plus de chances de guerre pour les États limitrophes que pour l'État central désintéressé. De plus, voyant les choses de plus haut, il est moins sensible au faux orgueil, aux vains ressentiments : il peut procéder avec plus de modération et d'impartialité. De plus, un grand gouvernement a plus de ressources pour se défendre que des gouvernements séparés : une armée commune est plus facile à manier que des armées locales. Que deviendrait la Grande-Bretagne, si la milice anglaise, la milice écossaise, la milice galloise obéissaient à trois gouvernements séparés? L'union de l'Angleterre et de l'Ecosse est un exemple de cette vérité. Quant à croire que l'on pourrait remplacer l'union par des ligues offensives et défensives, c'est une pure illusion. Les États différents seront des nations différentes ; elles auront des intérêts différents, des passions différentes, qui grandiront avec le temps. Elles finiront par devenir comme l'Europe, un champ de bataille perpétuel.

Ces considérations, quoique particulières à l'Amérique, n'en sont pas moins intéressantes en elles-mêmes, en montrant les avantages d'un lien fédératif réel, qui associe entre eux, d'une

manière effective, les membres divers d'une même société. C'est le même principe qui a formé en Europe l'unité allemande et l'unité italienne. Mais ici le centralisme n'a pu s'unir avec le fédéralisme. Les États de l'Europe étant tous des États militaires, la centralisation l'emporte nécessairement sur les intérêts locaux. La France, qui a la première réalisé en elle une puissante unité, a donné par là l'exemple aux autres. Il n'y a pas lieu de s'étonner qu'il ait été suivi.

JOHN ADAMS. — Parmi les écrits suscités par la révolution américaine, il en est un surtout que nous ne devons pas négliger; car il est presque le seul qui présente un caractère théorique et scientifique; c'est l'ouvrage intitulé : *Défense de la constitution des États-Unis* (1) par John Adams, président des États-Unis après Washington. Cet ouvrage, quoique mal composé, ne manque pas d'une certaine originalité.

L'occasion de ce livre a été la *Lettre à M. Price*, de Turgot, dans laquelle celui-ci, fidèle aux doctrines de l'école des économistes (2), blâmait les Américains d'avoir introduit dans leur constitution, par imitation du gouvernement anglais, le principe des contreforces ou des contrepoids. « Au lieu de ramener toutes les autorités à une seule, celle de la nation, l'on établit des corps différents : un corps de représentants, un conseil, un gouverneur, parce que l'Angleterre a une Chambre des communes, une Chambre haute et un roi. On s'occupe à balancer ces différents pouvoirs, comme si cet équilibre de forces qu'on a pu croire nécessaire pour balancer l'énorme prépondérance de la royauté pouvait être de quelque usage dans des républiques, fondées sur l'égalité de tous les citoyens, et comme si tout ce qui établit différents corps n'était pas une cause de division. » John Adams, au contraire,

(1) *Defence of the Constitutions of governement of the U. S.*; Lond. 1787-88. 3 vol. trad. française avec notes par de la Croix, Paris. 1792, 2 vol. in-8°. Cette traduction, publiée en France en 1792, était une critique indirecte de la constitution de 91, et du système de la Chambre unique, qui avait prévalu dans cette constitution.

(2) Voir plus haut p. 611.

soutient, même dans une république, la nécessité des contre-poids et de la balance des pouvoirs. Il soutient le principe des gouvernements mixtes, c'est-à-dire composés des trois autres (monarchie, aristocratie, démocratie) contre les démocraties pures. En un mot, il défend la forme de gouvernement anglais, appliquée aux institutions républicaines. Il ramène à trois principes les découvertes de la science politique : 1 le principe de représentation, pas de gouvernement direct ; 2° la séparation des trois pouvoirs : exécutif, législatif et judiciaire ; 3° la balance formée dans la magistrature par trois branches égales ou indépendantes (roi ou président, Chambre haute ou Sénat, Chambre des représentants). Si l'on n'admet pas dans la constitution américaine la balance des trois ordres, le gouvernement éprouvera d'inévitables révolutions. Discutant de plus près la théorie de Turgot, il demande comment l'on peut concentrer l'autorité dans la nation. Peut-on la rassembler tout entière, y aurait-il une plaine assez vaste pour cela? Il faut donc des représentants, et, par conséquent, voilà déjà un corps distinct de la nation ; et dans ce corps, il y a une majorité et une minorité ; voilà encore une division. John Adams s'appuie beaucoup sur les autorités (Lettres XXIV-XXXIV) : Il cite le D[r] Swift dans son ouvrage intitulé : *Dissension entre les nobles et le peuple à Athènes et à Rome*; il cite le D[r] Franklin qui disait : « On peut comparer l'usage d'une double assemblée à celui des charretiers. Ayant à descendre une montagne rapide, si ces charretiers avaient quatre bœufs, ils en détachaient une paire de devant, et l'attelant à l'arrière du chariot, ils les poussaient vers le haut de la montagne, tandis que la paire de devant, secondée par le poids de la charge, attire lentement et modérément bœufs et chariot vers le bas de la montagne. » Il cite encore, et à plusieurs reprises, l'autorité de Harrington, qui proposait de son côté un apologue non moins piquant : « Deux petites filles ont un gâteau à partager, de sorte que chacune ait ce qui lui est dû : Partagez, dit l'une, et je choisirai · ou je

partagerai et vous choisirez. Une fois d'accord sur ce point, tout est fini : Car si celle qui tient le couteau ne fait pas les parts égales, elles y perdra, puisque l'autre pourra prendre la meilleure moitié. Elles partagent donc également, et chacune a sa part. » Il cite enfin l'autorité de tous les publicistes, Platon, Aristote, Polybe, Tacite, Machiavel, Montesquieu, etc. Nous avons nous-même recueilli tous ces témoignages en faveur des gouvernements mixtes. Indépendamment de l'autorité des noms, il y a celle des faits ; et l'auteur passe en revue avec une grande érudition toutes les constitutions des autres peuples. Enfin, combattant directement le principe de Turgot, à savoir que les ordres et les équilibres sont inutiles dans un régime d'égalité, il montre qn'il n'y a pas d'égalité absolue, et qu'il y aura toujours l'inégalité des richesses, l'inégalité de naissance, l'inégalité de mérite et de vertu. Or toutes ces inégalités forment par le fait une classe à part. Or lequel vaut le mieux, de donner à cette classe sa représentation séparée, en la contenant par une assemblée populaire et par un pouvoir exécutif distinct, ou bien de l'absorber dans une assemblée unique, où elle prend là nécessairement la prépondérance et s'empare du pouvoir ? L'unité d'assemblée aboutit toujours à l'oligarchie.

La partie la plus intéressante du livre de John Adams est l'analyse et la réfutation d'un ouvrage politique anglais du XVII[e] siècle, très peu connu aujourd'hui, l'ouvrage de Marchamont Needham (1), *Discours touchant la supériorité d'un gouvernement libre sur la monarchie* (1656). On ne sait trop pourquoi Adams entre autres écrits démocratiques a choisi le plus oublié, si ce n'est que c'est là sans doute qu'il a trouvé le plus explicitement exposée la théorie de la démocratie pure qu'il voulait combattre. Il va sans dire qu'Adams admet sans

(1) *Defence*, etc., tome III, lett. VI. Adams, tout en critiquant son auteur, lui rend en même temps hommage comme étant l'écrivain qui a le plus fortement établi le principe de la souveraineté du peuple (p. 404 et suivantes).

hésiter la supériorité d'un État libre sur la monarchie absolue : mais que faut-il entendre par État libre? Pour Needham, c'est la démocratie pure; pour John Adams, c'est un gouvernement pondéré plus ou moins semblable à celui d'Angleterre. Adams va même si loin en ce sens que ce qui satisferait à sa théorie, ce serait le gouvernement anglais lui-même avec son vrai roi et sa vraie noblesse, plutôt que le gouvernement américain.

En effet, comme nous l'avons montré plus haut (tome I, p. 257), autre chose est un gouvernement vraiment mixte, composé des trois formes élémentaires (roi héréditaire, Chambre haute héréditaire avec privilèges de propriété, suffrage populaire restreint); autre chose une démocratie tempérée qui tire de son propre sein ses contrepoids (présidence et Chambre haute), mais sur la plus large base électorale, et en maintenant à tous les degrés le principe électif. John Adams n'insiste que sur les analogies de ces deux espèces de gouvernement, sans tenir presque aucun compte de leurs différences qui sont si considérables, et en trahissant une secrète préférence pour le plus monarchique des deux.

Quoi qu'il en soit de cette différence, il est piquant de trouver dans un publiciste américain la plus vive critique de la démocratie. Aujourd'hui que, selon l'expression célèbre de M. de Serre, « la démocratie coule à pleins bords », les objections d'un républicain méritent d'être méditées. Voici les principaux arguments de Needham avec les réponses de John Adams. — 1° « Les peuples, dit Needham, sont les meilleurs gardiens de leurs libertés. » — « Nullement, répond Adams, si vous leur donnez à tous le pouvoir législatif et judiciaire, ils envahiront la liberté du peuple; ou au moins la majorité envahira la liberté de la minorité. » — « 2° Jamais un peuple, dit-on, ne violera ses propres droits. » Sans doute un peuple tout entier ne peut pas opprimer le peuple tout entier; mais un parti ne peut-il pas opprimer un autre parti? Si les hommes n'avaient pas une tendance à s'opprimer les uns les autres, les gouvernements seraient inutiles. Si au contraire ils ont cette

tendance, vous aurez beau donner le pouvoir à tous, il y en aura d'opprimés. Supposez une nation composée de dix millions d'hommes, sur lesquels deux millions seulement ont des propriétés; êtes-vous bien sûrs que les autres millions n'iront pas envahir les possessions des premiers? Peut-être dans le commencement l'habitude et les préjugés détourneront le pauvre d'attaquer le riche; mais bientôt le courage viendra, et la majorité saura trouver des ruses et des prétextes pour dépouiller légalement la minorité. — 3° « Le peuple, dit encore Needham, pour être assuré contre la tyrannie, prend soin de constituer le pouvoir de manière à ce qu'il soit un fardeau, et que l'on n'y trouve que de minces avantages. » C'est là un très mauvais système; car alors le service public est déserté, ou c'est une prime aux ambitieux qui servent gratuitement le peuple pour l'asservir ensuite. 4° « La *succession* dans les emplois, c'est-à-dire l'élection, est un gage contre la corruption. » John Adams est obligé de reconnaître que ce principe a été adopté par les Américains; mais « c'est encore, dit-il, un problème de savoir si cette succession sera un préservatif contre la corruption, ou si elle n'en sera pas le véhicule ». 5° « Cette succession détruit l'esprit de faction, en ne lui permettant pas de s'établir. » Adams nie formellement cette assertion, et il affirme qu'une autorité puissante dans une monarchie absolue ou dans une aristocratie héréditaire est bien moins favorable à l'esprit de faction que le gouvernement démocratique. 6° « La succession des pouvoirs et des personnes est le seul remède contre les instigations du pouvoir personnel. » Notre auteur n'admet pas ce principe, ou du moins il ne l'admet qu'avec beaucoup de réserves. Il invoque l'expérience des nations qui ont essayé du système électif. Toutes ont fini par croire que le hasard était supérieur au choix, trop sujet à être influencé par la corruption et la vénalité, et qu'il est plus sûr de s'en rapporter à la Providence qu'à soi-même. 7° « Le but de tout gouvernement est le bonheur et l'aisance du peuple. » Soit, dit Adams, mais il ne faut pas oublier que les riches sont le peuple aussi bien que

les pauvres, et qu'ils doivent être également garantis contre l'oppression. — De là l'idée de deux assemblées, dont l'une représentera les intérêts des riches, l'autre ceux des pauvres, tenus en balance par un pouvoir neutre et supérieur. 8° « Dans les gouvernements populaires, la porte est ouverte à tous les hommes vertueux. » Au contraire, dans la démocratie simple (assemblée unique, concentrant tous les pouvoirs), ceux-là seuls obtiendront les voix qui serviront les volontés des hommes les plus perdus d'honneur et de réputation, et les hommes les plus vertueux seront exclus. Pourquoi? Nous l'avons dit; c'est que toute assemblée unique tend à l'oligarchie : ce sont les plus remuants, les plus habiles, qui concentrent le pouvoir entre leurs mains. 9° « Le peuple est moins adonné au luxe que le roi et les grands. » Nullement. Les rois, les nobles et le peuple sont égaux sous ce rapport. Tous aiment jouir. Les valets boivent et mangent avec autant de plaisir que leurs maîtres. Ils aiment autant le genièvre, le porter et le pudding, que les autres le bourgogne et les ortolans. 10° « Le meilleur gouvernement est celui où les hommes sont moins amis du luxe, en d'autres termes, celui où le peuple est le plus pauvre. » Un pareil système ne fera pas fortune de nos jours. Au contraire, plus le gouvernement sera démocratique, plus il y aura de luxe.

Non seulement l'auteur condamne le système appelé chez nous *conventionnel*, c'est-à-dire qui a été celui de la Convention, à savoir la concentration des trois pouvoirs (exécutif, législatif et judiciaire) dans une seule assemblée; mais il condamne encore un système intermédiaire entre celui-ci et le gouvernement mixte, à savoir celui où l'exécutif étant séparé du législatif, celui-ci est représenté par une seule assemblée, mise en face d'un pouvoir exécutif confié à une seule personne. Ce système expérimenté deux fois en France, en 91 et en 48, a deux fois amené le même résultat. Dans le premier cas, c'est l'assemblée qui a absorbé et détruit le pouvoir exécutif, ou la royauté; dans le second cas, c'est le pouvoir exécutif ou

présidence qui a supprimé le pouvoir législatif. C'est ce qui était prévu par John Adams : « Tôt ou tard, dit-il (1), l'une des deux branches sera écrasée par l'autre, et il ne restera plus au peuple que les maux provenant de la tyrannie d'un seul homme, ou les maux plus effroyables encore provenant d'une seule assemblée non balancée. » Cette remarquable prévision, antérieure à notre révolution et si singulièrement vérifiée par les faits, est une preuve de la haute sagacité du publiciste américain.

Jefferson. — Si quelque chose peut nous faire comprendre l'existence d'un parti démocratique aux États-Unis, ce sont les doctrines précédentes. Il est impossible, en effet, de lire l'ouvrage de John Adams sans être convaincu qu'au fond son idéal est la monarchie anglaise. Il était de ceux qui voulaient interpréter de plus en plus la constitution américaine dans le sens du gouvernement anglais. Lorsqu'il parle de gouvernement mixte, il entend par là un mélange de monarchie, d'aristocratie et de démocratie tempérée. Cette opinion devait susciter naturellement par voie d'opposition et de réaction une doctrine et un parti dont le drapeau serait le principe démocratique pur, et qui serait plus préoccupé de l'indépendance des États, et des droits des individus. Le représentant le plus remarquable de ce parti était Jefferson, qui fut plus tard à son tour président des Etats-Unis. Nous extrairons de sa correspondance quelques passages pour donner une idée de ses opinions et de celles de son parti.

Inutile de dire que Jefferson est républicain, et qu'il voit la royauté en Europe et particulièremement en France avec les yeux du républicain (2). « Si quelqu'un regardait les rois, les nobles ou les prêtres, comme des fidèles gardiens de la félicité publique, envoyez-le ici (à Paris, 1786) : c'est la meilleure école de l'univers pour le guérir de cette folie. Il verra de ses propres yeux que ces classes d'hommes forment une ligue radicale

(1) Conclusion.
(2) Lettre à M. Wythe, 13 août 1786.

contre le bonheur de la nation, et nulle part plus qu'en ce pays ci, en dépit du meilleur sol, du plus beau climat, le peuple le plus bienveillant ne se voit chargé de misères de toute espèce par les rois, les prêtres et les nobles, et par eux seuls. » Il est permis de penser que si Washington eût vu la France alors, tout républicain qu'il fût, il ne se serait peut-être pas exprimé en termes aussi violents. L'auteur ajoute, en vrai démocrate : « Le peuple peut seul nous protéger contre de pareils fléaux, et la taxe que l'on paiera contre l'ignorance ne sera pas la millième partie de ce qu'il faudra payer aux rois, aux prêtres et aux nobles. » Jefferson accorde qu'il y a plus de liberté en Angleterre, mais il trouve « dans les dispositions nationales des fondements tout préparés pour le despotisme ».

Sur la question de l'ordre de Cincinnati, Jefferson partage entièrement l'avis de Franklin (1). Il est si partisan de la liberté, que même les troubles qui l'accompagnent ne l'effraient pas. A propos de quelques émeutes qu'il y avait eues au Massachussets (2) : « Les événements de ce genre font naître des appréhensions exagérées dans certains esprits plus accessibles à la crainte qu'à l'espérance. Les gens de ce caractère sont disposés à conclure trop vite que la nature a formé l'homme incapable d'être gouverné autrement que par la force. Une pareille conclusion n'est fondée ni sur les principes, ni sur l'expérience. » Suivant Jefferson, il y a trois sortes de sociétés. « celles qui vivent sans gouvernement, comme les Indiens, et c'est peut-être aussi la meilleure, mais elle est inconciliable avec l'accroissement de la population ; 2° celles qui vivent sous un gouvernement où les citoyens ont leur part, comme cela a lieu dans un faible degré en Angleterre et beaucoup plus en Amérique ; 3° enfin celles qui ont des gouvernements dont le principe est la force : c'est la domination des loups sur les moutons. Pour Jefferson, la seconde forme est la seule qui soit digne de la nature humaine ; il l'achèterait volontiers au prix

(1) 11 nov. 1783.
(2) 20 Janv. 1787.

de quelques désordres. Il ajoute, sous forme de plaisanterie, ces paroles que M. Guizot a peut-être un peu trop prises au sérieux *(Vie de Washington)* : « Je maintiens qu'une petite émeute de temps en temps est chose aussi nécessaire au monde politique que les orages au monde physique. Lorsqu'elles n'ont pas de succès, elles tendent dans le fait à consolider les empiétements. Cette considération devrait inspirer à un magistrat assez de douceur dans la répression des émeutes. »

Quant à la nouvelle Constitution voici les points que Jefferson n'approuvait pas : 1° l'omission d'un bill des droits (1) ; 2° l'abandon du principe de rotation dans toutes les fonctions publiques, notamment en ce qui touche la présidence. Il revient à ce sujet sur la question précédente, celle des troubles politiques. « J'avoue, dit-il, que je ne suis pas partisan d'un gouvernement bien énergique ; car des institutions de ce genre sont toujours affreuses... On s'est plus alarmé qu'on n'aurait dû de la dernière rébellion. Une rébellion dans les treize États pendant onze ans équivaut à une rébellion par État en cent cinquante ans. En Angleterre il y a rarement une demi-douzaine d'années sans émeutes ; en France il y en a eu trois pendant trois années de mon séjour. » Dans une lettre à Washington, il s'élève franchement contre la rééligibilité du président. « Je crains, dit-il, que cette disposition ne fasse de cette fonction une magistrature à vie et même héréditaire. » Néanmoins Jefferson, malgré ces objections à la nouvelle constitution, se défend d'être antifédéraliste : car, dit-il, il n'a jamais donné son adhésion absolue au symbole d'un parti quelconque ; sans être fédéraliste, dit-il, « je suis beaucoup plus éloigné d'être antifédéraliste ; j'ai approuvé dès le principe la plus grande partie de la constitution nouvelle ». Sur les deux objections faites par Jefferson à la constitution fédérale, il a été donné

(1) *Lettres* à Madison : 20 déc. 1787 ; à Dorvald, 7 fév. 1788 ; à Washington 2 mai 1788 ; à Rutlege, 18 juillet 88 : à Madison, 21 juillet ; à Hopkinson, 13 mars 89. Sur cette question, voir notre *Introduction*.

satisfaction à la première, comme nous l'avons dit dans l'Introduction. Quant à la seconde, sur la rééligibilité du président, l'expérience lui a donné tort; et l'on n'a vu sortir de cet article ni une magistrature à vie, ni une magistrature héréditaire.

WASHINGTON. — Nous aimons à terminer cette étude sur les publicistes américains, par le grand nom de Washington qui sera toujours cher à ceux qui croient à la supériorité du gouvernement républicain sur les autres formes de gouvernement. Washington n'est à aucun degré un publiciste théoricien. Il ne s'est jamais occupé que des affaires de son pays, et a laissé à d'autres le soin des conceptions théoriques. Mais dans l'admirable monument qu'il a laissé sous le nom d'*Adieux au peuple des États-Unis*, il a exprimé certaines pensées politiques de la plus haute portée, à l'adresse de ses compatriotes et aussi de tous les gouvernement populaires. Après avoir insisté sur la nécessité de l'union entre les différents États confédérés, sur les dangers de l'esprit particulariste, il s'élève à des considérations plus générales sur les dangers des partis et des factions dans les États républicains. Cette peinture si vraie et si profonde est d'une application générale et appartient véritablement à la philosophie politique.

« Après vous avoir, dit-il, montré le danger des partis dans l'État, en tant qu'ils sont fondés sur des différences géographiques, permettez-moi de m'élever à une vue plus étendue et de vous prévenir de la manière la plus solennelle contre les effets mortels de l'esprit de parti en général.

« Cet esprit malheureusement est inséparable de notre nature, ayant sa racine dans les passions les plus fortes de la nature humaine. Il existe avec différentes nuances sous tous les gouvernements, plus ou moins étouffé, contrôlé ou réprimé; mais c'est dans les gouvernements populaires qu'il se manifeste avec la plus grande force; et il est véritablement leur pire ennemi

« La domination alternative d'une faction sur une autre, aiguisée par l'esprit de revanche, naturel aux dissensions de parti, qui dans différents siècles et différents pays a perpétué les plus horribles atrocités, est elle-même le plus effroyable despotisme ; mais elle conduit à la longue à un autre despotisme plus formel, et permanent. Les désordres et les misères qui en résultent inclinent peu à peu l'esprit des hommes à chercher le repos et la sécurité dans le pouvoir absolu d'un seul (1) ; et tôt ou tard le chef d'une faction dominante, plus habile ou plus fortuné que ses compétiteurs, tourne ces dispositions au succès de sa propre élévation sur les ruines de la liberté publique.

« Sans regarder si loin en avant vers une extrémité de ce genre (laquelle cependant ne doit jamais être perdue de vue), les maux communs et continuels de l'esprit de parti sont suffisants pour faire que ce soit l'intérêt et le devoir d'un peuple sage de le décourager et de le restreindre.

« Il sert à distraire les conseils publics et à affaiblir l'administration. Il agite la communauté par des jalousies mal fondées et par de fausses alarmes ; il allume l'animosité d'un parti contre l'autre ; il fomente à l'occasion l'émeute et l'insurrection. Il ouvre la porte à l'influence étrangère qui trouve un facile accès auprès du gouvernement lui-même à travers ce canal des passions de parti.

« C'est une opinion répandue, que les partis dans un pays libre sont des freins utiles pour l'administration du gouvernement, et servent à tenir éveillé l'esprit de liberté. Dans de certaines limites, il y a là quelque vérité ; et dans un pays de caste monarchique, le patriote peut voir avec indulgence et même avec faveur l'esprit de parti. Mais dans une forme populaire, dans les gouvernements purement électifs, cet esprit n'est pas à encourager. Par leur tendance naturelle, il y a toujours assez de cet esprit de liberté pour chaque projet salutaire ; et comme il y a au contraire un continuel danger

(1) Cela était dit en 1796, avant Bonaparte.

d'excès, l'effort de l'opinion publique doit être au contraire de l'assagir et de le mitiger. Si c'est un feu qu'il ne faut pas éteindre, il faut une vigilance continuelle pour l'empêcher d'éclater en flammes, de peur que, loin d'échauffer, il ne consume.

« Il est important également que, dans un pays libre, les habitudes de l'esprit inspirent à ceux qui sont chargés de son administration la précaution constante de se confiner dans leurs sphères constitutionnelle respectives, évitant dans l'exercice du pouvoir d'un département d'empiéter sur un autre. L'esprit d'empiétement tend à concentrer les pouvoirs de tous les départements dans un seul, et de créer alors, quelle que soit la forme du gouvernement, un réel despotisme. Il suffit de connaître l'amour du pouvoir et la tendance à ces abus, qui prédomine dans le cœur humain, pour nous convaincre de la vérité de cette proposition. La nécessité de freins réciproques dans l'exercice du pouvoir politique par division et distribution entre différents dépositaires, et constituant chacun le gardien du bien public contre les invasions des autres, a été prouvée par toutes les expériences anciennes et modernes, quelques-unes même dans notre pays et sous nos yeux. Préserver ces sortes de freins est aussi nécessaire que de les instituer. Si, dans l'opinion populaire, la distribution des pouvoirs constitutionnels est vicieuse, corrigez-la selon la voie que la constitution désigne elle-même. Mais ne laissez faire ni changement ni usurpation ; car quoique ces choses puissent être par occasion des instruments pour le bien, c'est d'ordinaire l'arme par laquelle les gouvernements libres sont détruits. Ces moyens contre-balancent largement, en produisant un mal permanent, les quelques bienfaits partiels et transitoires que leur usage peut apporter dans quelques cas. »

Les dernières paroles des *Adieux* de Washington ne touchent plus à la science politique, et ne sont plus que l'expression personnelle de ses sentiments. Ils n'ont pas moins une sorte de valeur philosophique et morale, en montrant à quelle beauté et dignité peut s'élever le pouvoir dans les États libres, sans

avoir besoin de la splendeur extérieure et du privilège plus ou moins mérité qui accompagnent les institutions héréditaires.

« Me reposant, dit-il, sur la bienveillance de la patrie à mon égard, et animé par ce fervent amour, si naturel à tout homme qui voit en elle le sol qui lui a donné naissance ainsi qu'à ses ancêtres, je jouis d'avance, avec une heureuse attente, de la retraite dans laquelle je me promets de goûter sans obstacles la douce joie de partager au milieu de mes concitoyens la satisfaisante influence de bonnes lois sous un gouvernement libre, et l'heureuse récompense de nos soins, de nos travaux, de nos dangers communs. »

§ 2. — Publicistes de 1789. — Mirabeau et l'abbé Siéyès.

A mesure que l'on s'approche de la Révolution, il faut s'attendre de moins en moins à des œuvres théoriques et à de grandes constructions scientifiques, Le temps en était passé depuis longtemps. Les principes étaient posés et acceptés, et s'étaient répandus partout. Il ne s'agissait plus que d'en tirer les conséquences. Aussi ne trouve-t-on plus guère à cette époque que des écrits de circonstance, sur des questions spéciales, se rapportant toutes à l'amélioration, à l'émancipation sociale. Les mémoires de Voltaire *sur l'entière abolition de la servitude en France* (1770), celui de Malesherbes sur *le mariage des protestants* (1785), le discours de Lacretelle sur *les peines infamantes* (1787), les mémoires de Boncerf sur *les droits féodaux*, inspirés, dit-on, par Turgot, celui de Servan sur *la réforme de la jurisprudence criminelle*, tous ces écrits témoignent de l'esprit de réforme dont tout le monde était animé et qui porte sur toutes choses. Auparavant, les *Mémoires* de Beaumarchais (1774) et le *Mariage de Figaro* (1784) annonçaient déjà l'esprit révolutionnaire. Inutile d'analyser en détail tous ces faits précurseurs de la Révolution (1). Nous nous contenterons

(1) Voir *l'Esprit révolutionnaire avant la Révolution* par Félix Rocquain.

de signaler ceux des deux hommes qui ont eu le plus d'influence à l'Assemblée constituante, et qui ont le plus contribué à en déterminer la direction : Mirabeau et Siéyès.

Mirabeau. — Mirabeau n'est pas un grand publiciste ; ses écrits politiques sont confus et mal écrits, pleins de banalités déclamatoires ; et s'il n'avait pas été le grand tribun que chacun connaît, il n'y aurait pas plus lieu de s'occuper de ces écrits que de ceux que nous venons de mentionner ; mais le rôle considérable qu'il a joué dans les débuts de la Révolution le place hors de pair, et nous rend curieux de rechercher ce qu'il avait pensé auparavant. De ses ouvrages politiques, les plus importants sont : *l'Essai sur le despotisme* (1772) ; — *les Lettres de cachet et les prisons d'État* (1782) ; — *Dénonciation de l'agiotage*, attaque contre Necker (1781), et enfin la *Monarchie prussienne sous Frédéric le Grand* (1787), vaste compilation faite de concert avec le major Mauvillain, dans laquelle l'auteur passe en revue toutes les parties de l'administration prussienne. Cet ouvrage, qui contient beaucoup de documents et une statistique très détaillée, renferme peu d'idées générales et est aujourd'hui fort oublié. Cependant la conclusion mérite d'en être détachée et étudiée à part, comme un morceau remarquable. L'auteur y devine et décrit d'avance, avec une clairvoyance admirable, toutes les conséquences fâcheuses qui résulteraient pour les deux pays, (Allemagne et France), de la formation de l'unité allemande, si elle réussissait jamais à se réaliser. Il ne se trompe que sur un point, grave à la vérité, mais qui ne touche pas à la question de principe. C'est qu'il croit que l'unité allemande se fera par l'Autriche, et que la Prusse est au contraire un tampon qui doit servir à empêcher cette unité. Il est assez facile de comprendre cette illusion, en réfléchissant au puissant prestige qu'exerçait depuis si longtemps la maison d'Autriche, et la possession de l'Empire. A part cette erreur sur la personne qui devait profiter de cette unification, les pressentiments de Mirabeau ont été singulièrement vérifiés par l'expérience : « Quel mal y aurait-il,

disait-on, à ce que l'Allemagne passât sous le gouvernement d'un seul et formât vraiment un grand empire plutôt que ce chaos informe et bizarre de souverains. N'y gagnerait-elle pas en puissance et en gloire ? » Mirabeau répond d'une manière générale que ce sont les grands États qui donnent naissance au despotisme, et que les petits États sont l'asile de la liberté. Sans doute les grandes monarchies jouissent de certains avantages : la France, par exemple, depuis cent cinquante ans, n'a jamais été envahie. Les grands travaux publics ne peuvent avoir lieu que sous de grands gouvernements. Les petits États ont d'ailleurs beaucoup d'inconvénients : diversité des monnaies, des poids et des mesures ; péages, droits de transit, etc ; malgré ces raisons, dont Mirabeau ne méconnaît pas la force, il se prononce contre les grands États. Dans un grand État, si le pouvoir tombe entre les mains d'un despote, ou d'un souverain mal éclairé, tout est perdu. Dans un grand nombre de petits États, il y a toujours lieu d'espérer qu'il se rencontrera quelques hommes sages ; et l'on peut facilement se transporter d'un État à l'autre. De là une rivalité et une récompense pour ceux qui gouvernent bien : les princes sont trop peu puissants pour être impunément tyrans ; ils se contiennent les uns les autres. De plus ils peuvent plus facilement gouverner, et sont plus près de leurs sujets. Avec l'unité allemande, tout se concentrerait dans la capitale ; les princes ne seraient plus que des courtisans. Lorsqu'une grande monarchie a réuni une foule de petits États en un seul, une immense capitale se forme. Tout ce qui a des lumières et de la capacité se rend dans cette métropole ; il s'y établit un grand foyer d'industrie, d'activité, d'instruction ; le reste du royaume n'a que le rebut. Il en est tout autrement dans une grande contrée divisée en petits États, la lumière se répand dans chacune de ces divisions... De là une infinité de débouchés pour les gens de mérite, et une plus grande diffusion de tous les biens de l'instruction. » De plus, les souverains sont obligés de ménager les hommes distingués. Il leur en faut de plusieurs espèces

dans leurs domaines. S'ils les choquent, une promenade à cheval suffit pour les faire sortir du territoire. En Allemagne les hommes à réputation sont mis à l'enchère. Il en résulte encore une grande liberté de penser et d'écrire, et le progrès se fait sur une bien plus vaste échelle. Ces avantages paraissent à Mirabeau supérieurs à ceux des grandes constructions publiques et de l'uniformité des lois.

Mais les conséquences que Mirabeau a vues avec le plus de pénétration et de clairvoyance sont celles qui concernent la France. Tant que l'Allemagne sera divisée, il n'y aura rien à craindre pour nous : « Toute invasion serait inutile et folle... Mais supposez l'Allemagne réunie sous le même sceptre, l'événement dans ce combat d'égal à égal devient au moins très douteux. La France aurait même ici des désavantages. La nation française est très brave sans doute ; nulle n'a peut-être plus de cette verve brillante, de ce point d'honneur impétueux qu'on est tenté de prendre pour la plus grande valeur ; mais elle n'est pas aussi militaire que la nation allemande ; meilleurs duellistes, mais moins bons soldats ; plus actifs, plus impétueux, plus capables de l'impossible, mais moins susceptibles de calme, d'ordre, de discipline (et c'est là presque tout à la guerre). Voilà ce que nous sommes... Comment la France pourrait-elle donc ne pas redouter cet événement (l'unité de l'Allemagne) ; comment négligerait-elle les moyens de le prévenir ? » — On reconnaît ici tout autre chose qu'un publiciste théorique ; à savoir un homme d'État clairvoyant et profond. Nous avons mieux aimé mettre en relief ce point de vue qui fait tant d'honneur au génie de Mirabeau, que de reproduire et même d'analyser les lieux-communs mal écrits, consacrés par lui au *Despotisme* et aux *Lettres de cachet.*

L'ABBÉ SIÉYÈS. — C'est de même le vif sentiment de l'opportunité et de la tactique politique, plus que la théorie, qui fait l'importance de l'écrit de l'abbé Siéyès sur le tiers état (1),

(1) *Qu'est-ce que le tiers état ?* (1789).

préface immortelle de la Révolution française. Les principes de ce pamphlet sont connus depuis longtemps. Ce sont ceux de tous les écrivains démocrates dont nous avons abondamment et à plusieurs reprises exposé et résumé les idées. Ce qui est propre au petit écrit de Siéyès, c'est cette puissance de formules qui résume en quelques mots de la manière la plus vive les instincts de la conscience populaire. Ce furent comme autant de coups de marteau qui retentirent tout à coup et frappèrent l'oreille et l'esprit avec une intensité surprenante, et dont le contre-coup et l'écho n'est pas encore oublié. « Qu'est-ce que le tiers état, disait Siéyès? Rien. — Que doit il être! Tout. — Que veut-il être? Quelque chose. »

L'unité de la nation, l'abolition de l'aristocratie, le tiers devenant non pas seulement quelque chose, mais tout, voilà le résumé de la brochure de Siéyès. Il entraînait d'emblée la France au-delà de la monarchie anglaise dans la démocratie et ne laissait plus que la forme de la monarchie : car qu'est-ce qu'une monarchie sans noblesse?

« Le tiers est une nation complète, disait Siéyès. — Si l'on ôtait l'ordre privilégié, la nation ne serait pas quelque chose de moins, mais quelque chose de plus. L'ordre des nobles est un peuple à part dans la grande nation. Le tiers est tout. »

L'abbé Siéyès prenait à partie la vieille théorie de Boulainvilliers qui voyait dans les nobles et dans les roturiers les descendants des Francs et des Gaulois, et fondait sur la conquête les privilèges de l'aristocratie (1). Eh bien! soit, disait Siéyès, « le Tiers se reportera à l'année qui a précédé la conquête... La noblesse a passé du côté des conquérants; il faut la faire repasser de l'autre côté. Le tiers redeviendra noble en devenant conquérant à son tour. »

Siéyès prévoyait d'avance comment se ferait la révolution : « Le tiers état, dira-t-on, ne peut seul former des états géné-

(1) Voyez plus haut, p. 321.

raux. Tant mieux ! Il composera une ASSEMBLÉE NATIONALE (1). »

Ce dernier mot, présage et prélude de ce qui allait s'accomplir quelques mois plus tard, nous conduit à la limite extrême de nos études.

La Révolution française est un monde nouveau, au seuil duquel nous nous arrêtons sans y pénétrer : cette révolution en effet n'est pas seulement le couronnement du XVIIIe siècle ; elle est surtout l'avènement d'une ère nouvelle, et de nouveaux combats. Elle est donc bien plutôt une introduction à l'histoire morale et sociale du XIXe siècle, qu'une conclusion du XVIIIe. Qu'il nous suffise d'avoir signalé à leur origine la plupart des courants d'idées qui plus tard se rencontreront soit pour se combattre, soit pour se mêler. Les idées constitutionnelles ont dans Montesquieu, les idées démocratiques dans Jean Jacques Rousseau, leurs instituteurs et leurs chefs. Turgot et les économistes ont dicté la plupart des réformes sociales de la Révolution ; Mably et Morelly en ont inspiré les utopies. Enfin la généreuse hypothèse de la perfectibilité indéfinie, telle que l'ont présentée Turgot et Condorcet, a été le stimulant qui a provoqué tous les peuples à la recherche du mieux, et quelquefois aussi à la poursuite de l'impossible. Tels sont les éléments philosophiques que le dix-huitième siècle a apportés à la science politique, et dont les révolutions américaine et française, à des degrés divers et sous des formes différentes, se sont inspirées dans leurs programmes et leurs institutions. La *Déclaration d'indépendance* des États-Unis ; la *Déclaration des droits* de l'Assemblée constituante sont deux actes à la fois philosophiques et politiques, où se trouve résumée

(1) Parmi les autres écrits politiques publiés vers le commencement de la Révolution, soit avant soit après, citons encore les suivants : Servan, *Essai sur la formation des assemblées nationales* (1789). — Lally-Tollendal, *Lettres à Edmond Burke* (1792). — De Montlosier, *Essai sur l'art de constituer les peuples*. — Mounier, *Considérations sur les gouvernements* (1789) ; *Recherches sur les causes qui ont empêché les Français de devenir libres* (1792). — Condorcet, *les Assemblées provinciales* (1788). — Necker, *Du pouvoir exécutif* (1792), etc., etc.

et condensée toute la pensée du dix-huitième siècle, disons plus, la science politique de tous les siècles. Tel est donc le caractère remarquable de cette époque mémorable : c'est d'avoir essayé de fonder un État sur la philosophie et sur la pure raison : entreprise si nouvelle et si extraordinaire qu'il n'est point étonnant qu'elle n'ait pas réussi d'abord, et que beaucoup doutent encore aujourd'hui qu'elle puisse jamais réussir. Sans entrer dans l'examen de ce grand problème qui est la lourde charge de notre âge, reconnaissons comme le signe principal du siècle présent la prédominance universelle des grands principes de la philosophie sociale et politique, dont nous venons d'achever l'histoire. L'abolition du servage en Russie, de l'esclavage des noirs aux États-Unis, des privilèges confessionnels en Angleterre, du système féodal partout, partout aussi, à des degrés divers, l'intervention des peuples dans les affaires du gouvernement, la publicité et la gratuité de la justice, la liberté ou la tolérance en matière religieuse, l'indépendance scientifique, la liberté industrielle et commerciale : tous ces grands principes élaborés par les siècles, approfondis par les grands penseurs, popularisés et répandus dans le monde entier et dans toutes les classes de la société par les écrivains du siècle dernier, témoignent du rôle important de la philosophie dans le progrès des institutions sociales et de la civilisation. Nous pouvons donc dire, en rappelant une pensée de Montesquieu, que, dans cette infinie diversité de systèmes et d'opinions, les philosophes « n'ont pas été uniquement conduits par leurs fantaisies », mais que tous leurs efforts ont toujours convergé vers un but : le progrès de la justice et du droit. L'unité de cette histoire est donc l'unité même de la raison humaine, qui du sein des préjugés et des passions de castes, de races, de siècles et de confessions, se dégage insensiblement, et présente aux législateurs le respect et la protection de l'homme comme l'objet essentiel, universel et sacré (1).

(1) Voir dans l'INTRODUCTION de cette troisième édition le déve-

Note sur Jefferson. — A ce que nous avons dit plus haut sur les opinions et les idées de Jefferson, qu'il nous soit permis d'ajouter ses adieux à la France, au moment où il la quittait en 1790, après y avoir été ministre des États-Unis pendant plusieurs années. Son jugement sur notre pays est si flatteur et si sympathique que nous tenons à honneur de citer ce témoignage. « En comparant, dit-il, cette nation à toutes les autres, on recueille en sa faveur le même témoignage qui valut le prix à Thémistocle après la bataille de Salamine ; chacun des chefs s'adjugea à lui-même le premier prix de la valeur et décerna le second au général athénien. Interrogez de la même manière un homme qui a voyagé, à quelque nation qu'il appartienne, et demandez-lui dans quelle contrée sur la terre il désirerait passer sa vie, il vous répondra : « Dans ma patrie sans doute, où j'ai tous mes parents, toutes mes relations et où je retrouve les premières affections et les souvenirs les plus doux de ma vie — Et, en second lieu, quel serait votre choix ? — La France. » Ce témoignage est rapporté par M. Guizot au début de son *Histoire de la civilisation en France* (1re leçon), sans en citer la source, et il s'en sert pour expliquer comment l'histoire de la civilisation en Europe peut se condenser et se résumer dans l'histoire de notre pays. Il faut rapporter ce mot célèbre à son auteur qui est Jefferson, et qui se trouve dans ses *Mémoires*, au moment de son départ de France.

loppement de ces idées et l'analyse des *Déclarations de droit*, qui en France et en Amérique sont le dernier mot et la formule précise de la philosophie politique du XVIIIe siècle.

CONCLUSION

LA SCIENCE POLITIQUE EN FRANCE AU XIXe SIÈCLE

Tout en fixant pour limite à ces études la Révolution française, et sans entrer dans le siècle qui l'a suivie, tout en réservant pour l'avenir, si notre âge ne rendait pas trop présomptueuse cette espérance (1), la pensée de continuer notre ouvrage jusqu'aux temps présents, nous croyons cependant utile, par précaution, et pour donner à ce livre un couronnement, et un achèvement qui manquaient aux éditions précédentes, d'ouvrir quelques perspectives, et de jeter un coup d'œil rapide sur les divers mouvements de la science politique dans notre siècle (2). Nous nous concentrerons seulement dans la France, qui peut être considérée comme ayant résumé en elle tout le travail politique du XIXe siècle, en indiquant dans une note bibliographique les principaux travaux qui ont été faits sur la politique en Angleterre et en Allemagne.

Les écoles politiques du XIXe siècle en France peuvent se ramener à quatre principales : 1° l'école aristocratique et royaliste ; 2° l'école constitutionnelle et libérale ; 3° l'école démocratique ; 4° l'école socialiste, dont une branche détachée a formé une souche nouvelle, les sociologistes.

(1) Comme nous l'avons déjà dit dans notre *Avertissement* (I, p. III. nous ne savons si nous pourrons jamais réaliser cette espérance, mais nous avons déjà publié un certain nombre de fragments qui sont des membres détachés de cette œuvre future.

(2) Ce résumé est emprunté à l'article *Politique* donné par nous au *Dictionnaire politique* de notre savant confrère, Maurice Block.

L'école *royaliste* défend en général l'ancien régime contre le nouveau, les institutions monarchiques, aristocratiques et théocratiques contre les institutions libérales et populaires. Mais dans ces limites quelle variété d'opinions? Quelle distance, par exemple, de M. de Bonald à M. de Chateaubriand, de la *Législation primitive* à la *Monarchie selon la charte.* Le premier ne comprend rien autre chose que la société de l'ancien régime ; pour lui, c'est la société absolue. Le pouvoir absolu d'un seul appuyé sur deux ordres privilégiés, l'un chargé de la défense, l'autre de l'éducation de la société, voilà l'idéal de l'ordre social et politique. Chateaubriand, au contraire, tout en déplorant la Révolution, en demandant le rétablissement des substitutions et la restitution des biens du clergé, était en même temps le partisan passionné des institutions anglaises, le défenseur de l'initiative du parlement, de la liberté de la presse, de la responsabilité des ministres, et conseillait enfin à l'aristocratie de son pays de se servir des institutions nouvelles, au lieu de s'armer contre elles, et de chercher à ressaisir ses privilèges à l'ombre du despotisme restauré. Ajoutons qu'une branche de cette même école, représentée surtout par Joseph de Maistre et l'abbé de Lamennais, combattait le libéralisme (1) dans l'Église en même temps que dans l'État, et, à l'ancien gallicanisme, opposait et substituait la défense des maximes ultramontaines.

De Châteaubriand à Royer-Collard la transition en apparence est à peine sensible : l'un est le plus libéral des royalistes, l'autre le plus royaliste des libéraux. Cependant, nous entrons déjà dans un monde nouveau, dans le monde de la Révolution, représenté d'abord par l'école *constitutionnelle*. Cette école se divise à son tour en plusieurs branches qui sont : l'école *doctrinaire*, l'école *libérale*, l'école *économiste*, liées par des principes communs, mais en même temps séparées par des nuances assez importantes. La première de ces écoles était

(1) Sauf la réserve indiquée plus loin à propos du *catholicisme libéral.*

représentée par Royer-Collard, le duc de Broglie, M. Guizot ; la seconde par Benjamin Constant ; la troisième par MM. Ch. Comte et Dunoyer, les fondateurs du *Censeur européen*.

Ce qui distingue les *doctrinaires* des purs royalistes, c'est qu'ils acceptent sans réserve l'ordre civil sorti de la Révolution, c'est-à-dire l'égalité des partages et la sécularisation de l'État. Ils combattent la loi du droit d'aînesse et la loi du sacrilège. En outre, ils sont pour la liberté politique, pour la liberté de la presse, et pour le contrôle du gouvernement par les Assemblées. Mais s'ils acceptent la démocratie dans l'ordre civil, s'ils lui font même une certaine part dans l'ordre politique, ils n'en sont pas moins très effrayés de ses progrès ; ils la détestent sous sa forme violente, la forme révolutionnaire ; ils la redoutent, même régulière et modérée, dans le gouvernement de l'État. Au dogme de la souveraineté du peuple qui, selon eux, ne faisait que substituer une tyrannie à une autre, ils opposaient la doctrine de la souveraineté de la raison. Ils croyaient la monarchie nécessaire pour contenir la démocratie et préserver la liberté même. Surtout ils voulaient assurer une certaine prépondérance aux classes distinguées et à ce qu'ils appelaient « les supériorités », afin de donner au gouvernement de la démocratie plus d'esprit de suite, plus d'unité, plus de prévoyance, plus d'esprit de justice, et enfin plus de véritable esprit libéral, l'amour de la liberté étant incompatible avec le défaut de lumières.

Telles étaient les pensées de l'école doctrinaire : celles du *libéralisme* n'en différaient pas essentiellement. L'école libérale admettait avec l'école doctrinaire la nécessité de la royauté, le partage du parlement en deux Chambres, la limitation du corps électoral. Mais elle faisait la part de la royauté beaucoup moindre, elle était contraire à l'hérédité de la Chambre haute, et demandait l'extension progressive du corps électoral. Ces différences cachaient un dissentiment radical : les doctrinaires considéraient le gouvernement mixte composé de monarchie, d'aristocratie, de démocratie comme l'idéal du gouvernement ;

ils y voyaient un régime définitif et absolument bon. Les libéraux, au contraire, semblaient considérer ce régime comme un acheminement à quelque autre chose. Pour les uns, la royauté et l'aristocratie étaient des éléments nécessaires à toute société; pour les autres, ce n'étaient que des modérateurs utiles dont l'importance décroissait chaque jour davantage, et dont il fallait réduire la part de plus en plus. De ces deux écoles, la première inclinait donc du côté de l'école aristocratique, et la seconde du côté de la démocratie.

Une des branches importantes du libéralisme était l'école des *économistes*. Les économistes pensaient que les institutions politiques des peuples ont sans doute une grande importance. Ils étaient très attachés à un système de garanties constitutionnelles; mais ils ajoutaient que les institutions sont des moyens et non pas des fins; que le principal n'était pas de savoir qui gouvernera, mais comment on gouvernera. Or ils pensaient que le principal but du gouvernement est d'assurer le bien-être des populations. Seulement les gouvernements, selon eux, s'y prenaient mal pour assurer le bien-être : car les gouvernements croient que c'est par des règlements, des protections, des autorisations qu'ils favorisent le progrès de l'industrie et des lumières. Mais ce n'est là que substituer à l'ancien joug des corporations un nouveau joug, celui de l'État, vaste unité abstraite, impersonnelle et irresponsable, qui a hérité de tous les pouvoirs de la monarchie absolue. Les économistes sont les premiers qui, parmi les partisans de la société nouvelle née de 89, aient discuté et combattu cette idée de l'État, et qui aient opposé le droit individuel au droit collectif. Plus tard, lorsqu'il a fallu combattre le socialisme, on a eu recours à leurs arguments. Mais à l'origine, ils étaient presque seuls à se défendre du prestige exercé sur les esprits par cette idée puissante et obscure de l'État, non moins chère aux démocrates qu'aux partisans du pouvoir absolu.

L'école *démocratique* a eu deux phases. Dans la première elle n'est que le dernier écho de la révolution expirante : c'est

l'école des *idéologues* représentée par Destutt de Tracy et Daunou. Cette école se rattache non à 93, mais à 95, et reste fidèle à la constitution de l'an III. Pouvoir exécutif divisé, suffrage à deux degrés, sénat conservateur (élément emprunté à la constitution de l'an VIII), tels sont les principaux traits du système politique de Destutt de Tracy dans son *Commentaire sur l'Esprit des lois*. Dans ce livre, on voit peu à peu l'école démocratique se détacher du joug de Rousseau, et opposer aux républiques anciennes, qu'elle commence à considérer comme des sociétés demi-barbares, nos sociétés modernes, laborieuses, commerçantes, industrieuses, qui ont besoin d'ordre et de liberté, et non de lois somptuaires. A la Restauration, l'école idéologique de Tracy alla se fondre dans l'école libérale, comme on peut le voir par l'ouvrage trop peu connu de Daunou sur les *Garanties individuelles*, ouvrage dont les principes sont tout à fait conformes aux vues des économistes, et que soutenait alors le *Censeur européen* de MM. Charles Comte et Ch. Dunoyer.

Il y a peu de rapports entre l'école des *idéologues* et l'école démocratique issue de la Restauration. La première est radicalement hostile au comité de salut public et au régime de 93. La seconde semble se rattacher par une filiation souterraine au jacobinisme. Sa principale passion était de réhabiliter les hommes et les actes de la Terreur et de la Convention. Elle y mettait un entêtement incroyable sans se douter du mal qu'elle faisait par là à ses propres idées. Cependant elle n'était pas subjuguée tout entière par ces passions aveugles et exaltées, et les esprits élevés qui la dirigeaient avaient d'autres vues. En général, elle était moins une école qu'un parti. Elle était plus propre à combattre qu'à penser ; Armand Carrel, sa meilleure gloire, était un grand journaliste, non un publiciste. Très vif et très énergique dans la polémique, il était faible dans la théorie. Il se faisait sa politique au jour le jour. Mais ce qui doit être dit à son honneur, c'est qu'il n'a jamais sacrifié la liberté à la démocratie, comme on peut le voir par sa

vigoureuse polémique contre le journal *la Tribune*, journal ultra-révolutionnaire, dirigé par Armand Marrast, qui devait lui-même plus tard devenir le successeur de Carrel au *National*, et revenir à des idées beaucoup plus modérées. Un autre homme éminent, plus grand écrivain et plus puissant agitateur qu'Armand Carrel, apporta vers le même temps à la démocratie son éloquence enflammée, son imagination amère et ardente, mais il ne lui apporta pas une idée. Il serait impossible de surprendre une vue politique de quelque nouveauté dans les *Paroles d'un croyant* (éclat de style à part), et surtout dans le *Livre du peuple*, *l'Esclavage moderne*, *les Amschaspans et Darvans*, etc. Les seules idées qui aient quelque corps dans ces écrits sont empruntées aux écoles socialistes, plus riches en penseurs alors que les écoles démocratiques. Mais, pour ne pas trop déprécier un grand esprit, il faut se hâter d'ajouter que Lamennais ne doit pas être jugé exclusivement, même au point de vue politique, par ses écrits démocratiques. Il est une autre question à laquelle il a touché avec profondeur et nouveauté : c'est la question des rapports de l'Eglise et de l'État, soit que dans la première période il ait été avec de Maistre et de Bonald, l'un des fondateurs de l'ultramontanisme moderne, soit qu'au contraire il ait été par le journal *l'Avenir*, avec ses disciples Montalembert et Lacordaire, l'inventeur de ce qu'on a appelé plus tard le catholicisme libéral. C'est par là surtout que Lamennais a une place importante dans l'histoire des idées politiques au XIXe siècle.

Quant à l'école *socialiste*, elle a traversé les phases les plus curieuses, difficiles à décrire avec précision. La première période du socialisme est celle que l'on peut appeler période industrialiste. C'est le temps des premiers écrits de Saint-Simon : ce n'est encore qu'un démembrement de l'école économiste. Saint-Simon débute au *Censeur européen* dans le journal de MM. Comte et Dunoyer. Il invoque l'autorité d'Adam Smith et de J.-B. Say, et il se donne pour leur

disciple. Son idée première est que la première classe de l'État est la classe industrielle, et que le gouvernement lui appartient. Déjà, à la vérité, vous voyez apparaître quelques attaques contre les propriétaires, les oisifs, les rentiers, contre tous ceux qui vivent sans rien faire, mais non pas contre la propriété elle-même. Quant au capital, il n'est pas seulement respecté, il est couronné. Le premier rêve du saint-simonisme a été une *ploutocratie*. Mais Saint-Simon meurt ; ses diciples développent ou corrompent ses idées ; le fouriérisme, l'owénisme et l'icarisme se propagent. C'est la seconde période ; la période utopique. L'idée qui prédomine dans cette seconde période est celle-ci : la société est livrée à l'anarchie ; elle a besoin d'être *organisée*. L'idée d'organisation sociale s'empare de tous les esprits. Chacun présente son plan, son rêve, et demande à l'État de lui fournir des capitaux pour faire des expériences sociales, ou de les faire lui-même à ses frais. Malgré ces rêveries, l'école socialiste, à cette époque, paraît encore innocente, parce qu'elle se renferme dans des constructions spéculatives, et reste plus ou moins en dehors des partis politiques et même quelquefois, comme l'école phalanstérienne, se rallie au parti conservateur. Mais il vint un moment où l'école socialiste et l'école démocratique se rencontrèrent, se reconnurent pour sœurs et s'embrassèrent. Cette rencontre, cette alliance fut un des événements les plus graves du siècle. Séparées l'une de l'autre, l'école de la révolution sociale et l'école de la révolution politique n'offraient qu'un médiocre danger aux partisans d'un libéralisme réglé. Liées ensemble et associant leurs passions et leurs espérances, elles pouvaient tout renverser. Ce fut la troisième période : celle du socialisme démocratique et révolutionnaire. L'idée qui prédomine dans cette troisième période est celle-ci : 89 a été la révolution de la bourgoisie contre la noblesse ; il faut faire aujourd'hui la révolution du peuple contre la bourgeoisie. Cette idée si simple et si logique en apparence, qui associait la cause du socialisme à celle de la révolution toujours si po

pulaire dans notre pays, qui allait à un but précis et s'attaquait surtout à la propriété et au capital, appartient surtout à Louis Blanc et à Proudhon. Mais arrivé là, le socialisme prenait deux routes séparées et même contraires. Suivant les uns, cette révolution doit se terminer par une organisation nouvelle de la société sous l'empire d'un gouvernement populaire, énergique et concentré. Suivant les autres, le gouvernement doit seulement servir à faire la révolution, à détruire la tyrannie du capital, comme Richelieu a détruit la tyrannie de la noblesse. Mais cette œuvre une fois faite, le gouvernement doit disparaître à son tour comme étant le dernier des privilégiés. Ainsi le socialisme démocratique se partageait en deux branches : le socialisme *communiste* et le socialisme *anarchique.*

En dehors et à côté des écoles précédentes, une branche détachée du socialisme arrivait à se constituer d'une manière indépendante et à fonder une grande école philosophique. C'est l'école *positiviste* fondée par Aug. Comte, l'élève de Saint-Simon. Comte rattache la science politique, sous le nom de *sociologie*, à l'ensemble des sciences, et en fait la sixième des sciences positives. Deux principes dominent la doctrine positiviste : 1° la théorie des trois états ; 2° le principe de la hiérarchie des sciences. D'après la première théorie, toute science passe par *trois états* distincts ; dans le premier état, l'esprit humain explique les phénomèmes par des causes surnaturelles, des interventions personnelles et arbitraires, des miracles; dans la seconde période, ces causes surnaturelles et anthropomorphiques cèdent la place à des abstractions réalisées; dans la troisième enfin, on se réduit à l'observation des faits et de leurs rapports, et à la formation des lois par l'expérience et l'induction. La science politique passe, comme les autres, par ces trois phases, et même, comme elle est la moins avancée de toutes, elle n'est pas encore dégagée des deux premières. La doctrine du droit divin représente la politique *théologique* ; la doctrine de la souveraineté du peuple, la politique

métaphysique. Le moment est venu de constituer une politique véritablement *scientifique*, fondée sur l'étude expérimentale des faits sociaux. La seconde théorie du positivisme est la théorie de la *hiérarchie* des sciences : elle va nous apprendre le rapport de la politique avec les autres sciences. Ici, le principe, c'est que les sciences se développent en passant des objets les plus simples et les plus abstraits aux objets plus complexes et plus concrets. Autant de rapports irréductibles les uns aux autres, autant de sciences fondamentales ; et les sciences s'étagent les unes au-dessus des autres en raison de la généralité de leurs objets. L'objet le plus simple est la quantité mesurable : Mathématiques ; — viennent ensuite les mouvements des astres : Astronomie ; — les phénomènes des corps bruts et inorganiques, en tant qu'ils se produisent, sans modification dans les propriétés des substances : c'est la Physique ; — les combinaisons des corps, avec changements de propriétés : c'est la Chimie ; — puis la nature vivante : Biologie ; — et enfin la société : Sociologie. La sociologie ou science politique et sociale est donc la dernière et la plus complexe des sciences positives. Elle se rattache particulièrement à la biologie ou physiologie, tout en s'en distinguant ; son objet propre, le corps social donne en effet naissance à d'innombrables phénomènes qui n'ont pas lieu dans le corps vivant. Aug. Comte insiste surtout sur ce point de vue que la société est un *organisme*, qu'elle a ses lois propres et qu'elle se développe suivant ces lois. De ce point de vue, il combat et ceux qui veulent faire rétrograder la société sans tenir compte de son développement nécessaire, et ceux qui croient pouvoir la transformer à volonté sans tenir compte de ses conditions de stabilité et de son état acquis, en un mot l'école rétrograde et l'école révolutionnaire. Il divise la politique en deux parties : la *statique* et la *dynamique*, conformément à ces deux principes : *ordre* et *progrès*, dans lesquels il résume toute la science.

En dehors et à côté de ces diverses écoles politiques, plus ou moins mêlées aux partis militants, quelques esprits libres

et élevés, ne voulant s'associer à aucune d'elles, cultivaient la politique d'une manière abstraite et désintéressée, et suivaient les traditions des grands publicistes dont nous avons fait l'histoire. Tel a été, entre tous, M. de Tocqueville dont le nom a toujours été grandissant et l'importance de plus en plus appréciée, depuis que les faits ont confirmé quelques-unes de ses plus graves prévisions. Ce qui n'est pas douteux pour personne, c'est que la *Démocratie en Amérique* doit être considérée comme un des plus beaux livres, et peut-être le plus beau de la philosophie politique de notre siècle.

Le point de départ des études de M. de Tocqueville semble avoir été ce mot célèbre de M. de Serres : « La démocratie coule à pleins bords. » Il a cru que la révolution démocratique était inévitable, ou plutôt qu'elle était faite ; et au lieu de raisonner *a priori* sur la justice ou l'injustice de ce grand fait, il a pensé qu'il valait mieux l'observer ; et laissant à d'autres le soin de l'exalter et de le flétrir, il s'est réservé de le connaître et de le comprendre. En un mot, sa méthode a été de considérer la démocratie comme un objet non de démonstration mais d'observation. Il entrait dans l'esprit de la méthode positive, sans se faire un système de positivisme. C'était là une grande nouveauté. La plupart des publicistes avaient écrit, pour ou contre la démocratie, des livres systématiques et passionnés; mais nul, depuis Aristote, n'en avait fait l'objet d'une analyse attentive. Montesquieu lui-même, quoiqu'étant observateur et historien, n'avait pas compris la démocratie : il ne l'avait vue que dans l'antiquité, et à peu près avec les mêmes yeux que Rousseau et Mably (1) ; il n'avait pas eu le moindre pressentiment de la démocratie moderne, riche, industrielle, luxueuse, la démocratie américaine ou la démocratie française.

L'entreprise de Tocqueville ainsi définie, à quels résultats est-il arrivé? Voici, en peu de mots, le bilan qu'il dresse du bien et

(1) Voir plus haut, tom. II, p. 172.

du mal dans la démocratie. Les principaux avantages du régime démocratique sont : le développement du bien-être, la diffusion de lumières, le progrès de la sociabilité, la sympathie pour les misères humaines, enfin un très grand déploiement d'activité et d'énergie. Mais ces avantages sont bien compromis par les inconvénients. Les principaux sont : l'instabilité des lois, l'infériorité de mérite chez les gouvernants, l'abus de l'uniformité, l'excès de la passion du bien-être, et enfin par dessus tout, la tendance à la tyrannie. C'est particulièrement ce dernier trait que M. de Tocqueville s'est complu à développer. Il a insisté sur les tendances oppressives des majorités démocratiques ; il a montré la confusion qui s'attache aux deux idées fondamentales de la démocratie : l'égalité et la liberté. Il a établi que ces deux choses ne sont pas toujours en raison directe l'une de l'autre, et que le progrès de l'égalité n'est pas nécessairement le progrès de la liberté. Enfin, il s'est énergiquement prononcé contre la centralisation ; et il est un des premiers qui, tout en reconnaissant pour la société la nécessité de marcher dans les voies démocratiques, aient revendiqué les droits de l'activité individuelle, et appelé l'attention sur les tendances envahissantes des souverainetés populaires.

C'est principalement ce dernier problème que la science s'est appliquée à étudier et à élucider depuis M. de Tocqueville. Les événements de 1848, la concentration énergique du gouvernement en 1852, le triomphe, probablement définitif, de la démocratie en France depuis 1871 et son extension en Angleterre, les luttes provoquées dans toute l'Europe par le conflit du travail et du capital ont amené les esprits à se préoccuper sérieusement des rapports de l'individu et de l'État. On a vu que la question du droit de souveraineté n'était pas toute la science politique, mais qu'il s'agissait de savoir en outre dans quelles limites la souveraineté devait s'exercer, et quelles étaient les vraies fonctions de l'État. Cette question a donné naissance à de beaux travaux. En Angleterre, Mill dans son livre de la *Liberté* soutenait de la manière la plus haute le

principe de la liberté de penser ; et en même temps, quoique radical, se préoccupait dans son ouvrage sur le *Gouvernement représentatif* des moyens de contre-balancer l'influence des classes non éclairées, et de donner aux classes supérieures une part d'influence proportionnelle à leurs lumières : surtout il demandait la représentation des minorités. M. Herb. Spencer, dans son *Introduction à la science sociale*, réduisait presque à néant les fonctions de l'État ; et son système était taxé de *nihilisme administratif*; il développait les mêmes idées avec encore plus d'exagération dans son écrit : *l'Individu contre l'État*. En France, après 1848, Frédéric Bastiat avait soutenu également avec infiniment d'esprit le principe de l'individualisme. En politique proprement dite, la réaction de l'Empire avait suscité toute une grande école libérale, demandant la liberté à l'américaine, Laboulaye, Lanfrey. A côté d'eux, avec plus de réserve, MM. de Rémusat, Jules Simon, Prévost-Paradol relevaient le drapeau libéral de la restauration. En sens inverse, un écrivain démocrate, plein d'humour et d'originalité, M. Dupont-White, dans son livre de *l'Individu et de l'État*, maintenait le principe de la prédominance de l'État et séparait le principe de la liberté politique, auquel il était énergiquement attaché, du principe du laisser-faire, qui des écrits des économistes était passé dans ceux des publicistes. Enfin de nos jours mêmes, et en quelque sorte sous nos yeux, les progrès croissants de ce que l'on appelle le socialisme d'État dans toute l'Europe attiraient l'attention des publicistes et des économistes, et provoquaient récemment dans notre *Académie des sciences morales et politiques* une discussion solennelle du plus haut intérêt (1).

(1) Voir le beau livre de M. Léon Say, *le Socialisme d'État* (1884), et *le Socialisme contemporain*, de M. Emile de Laveleye, 3e édition (1885) comprenant l'analyse de tous les systèmes allemands connus sous le nom de *Socialisme de la chaire*, *socialisme conservateur*, *socialisme évangélique*, *catholique*, *etc* — Pour la discussion de l'Académie, voir les *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques* (avril 1886 p. 513). A cette discussion ont pris part MM. Léon Say,

Telles sont les vastes questions que la science politique a aujourd'hui devant elle. L'organisation des démocraties, les rapports de la commune et de l'État, les rapports de l'Eglise et de l'État, le droit d'association, la liberté d'enseignement, les rapports du capital et du travail sont les problèmes entre lesquels se décompose le grand problème social des limites de l'État. Il y a là probablement des exagérations à éviter de part et d'autre : car si ceux qui défendent les attributions de l'État peuvent être entraînés dans la voie du socialisme communiste, ceux qui proclameraient sans réserve le droit de l'individu seraient entraînés de leur côté dans les voies non moins dangereuses de l'anarchie proudhonienne : mais entre ces deux limites, il y a une marge suffisante dans l'un ou l'autre sens, pour que, suivant les questions et suivant les données des faits, on puisse donner la prépondérance tantôt à l'un, tantôt à l'autre de ces deux principes. Nous n'avons à esquisser, bien entendu, aucune solution. Il suffit à notre rôle d'historien d'avoir indiqué le point où est arrivée de nos jours la science politique, et les perspectives qui s'ouvrent devant elle dans l'avenir.

Paul Leroy-Beaulieu, Paul Janet, Courcelle-Seneuil, Aucoq, Ad. Franck, Baudrillart, Frédéric Passy, Arth. Desjardins, Em. Levasseur, E. Glasson, Georges Picot.

Note additionnelle a la Conclusion

La science politique en Angleterre et en Allemagne au xixe siècle.

Angleterre. — Toute la philosophie morale et politique de l'Angleterre au xix[e] siècle est dominée par le nom de Jérémie Bentham, qui a développé le principe de l'utilité en morale, et le principe de l'individualisme en économie politique et en politique. Ses principaux ouvrages sont : *Introduction to the principles of moral and legislation*, 1789. — *Traité de législation, précédé des principes généraux de législation*, publié en français par Et. Dumont (de Genève), d'après les papiers de Bentham. — *Théorie des peines et des récompenses*, 1812. — *Essai sur la tactique des assemblées législatives*, 1815. — *Les sophismes parlementaires* (1). — *Traité des preuves judiciaires*, 1823. — Tous ces traités ont été publiés en français par Et. Dumont. — *Deontology, or the science of the morality*, publié en anglais par Bowring d'après les papiers de Bentham, 1834.

A Bentham se rattachent directement James Mill et son fils John Stuart Mill. Sur le premier, voir : *James Mill, a biography* by Al. Bain, London, 1882. — Dans cette biographie, M. Bain suit pas à pas et année par année les travaux de James Mill. Il signale la publication *The philantropist* (1810-1817), la collaboration à l'*Encyclopédie britannique*, à laquelle il communique de nombreux articles sur *le gouvernement* 1810 (*extraordinary importance of these articles*, Bain, p. 215), sur la *jurisprudence*, sur la *liberté de la presse*, sur des matières pénales, d'autres articles dans la *Westminster review*, *London review* (1834-36) dans la *Revue d'Edimbourg*, etc., et enfin son *Traité d'économie politique* (1821).

John Stuart Mill, fils du précédent, occupe un rang plus élevé que lui dans la philosophie de notre siècle. Ses principaux ouvrages relatifs à la science morale et politique sont : son *Economie politique* (1848) ; — la *Liberté* (1859), vigoureuse défense de la liberté de penser ; — le *gouvernement représentatif* (1860), où Stuart Mill défend le principe des minorités ; — l'*Utilitarisme* (1861), dé-

(1) Cet ouvrage est une réponse indirecte à *la Logique parlementaire*, d'Hamilton, récemment traduite en français par M. Joseph Reinach (1886).

fense et transformation ingénieuse de la doctrine de Bentham (voir notre *Morale*, ch. I.); — *The subjection of Women* (la sujétion des femmes). Il ne faut pas oublier sa *Logique*, dont le dernier livre (notamment les chap. VI-XII) est consacré à la méthode dans les sciences sociales. — Stuart Mill, après avoir défendu énergiquement les principes du libéralisme économique, paraît avoir incliné dans les derniers temps de sa vie vers le socialisme agraire (Voir ses derniers travaux sur la propriété).

Parmi les défenseurs de la politique libérale en Angleterre, citons encore lord Brougham, et Grote l'historien de la Grèce. Lord Brougham est l'auteur des ouvrages suivants : *Recherches sur la politique coloniale des nations européennes*, 1803 ; *Essai sur la Constitution anglaise*, 1845. — G. Grote n'a pas écrit d'ouvrages politiques spéciaux sauf des articles de revues ; mais son *Histoire de la Grèce* (1846-1850) est une application curieuse des idées radicales anglaises à l'histoire de l'antiquité. On peut signaler également dans un ordre d'idées non radicales, mais du plus pur whigisme, les *Histoires* et les *Essais* de lord Macaulay.

L'un des ouvrages qui ont fait le plus de sensation en Angleterre dans la seconde moitié de ce siècle est l'*Histoire de la civilisation* de Buckle, ouvrage remarquable dominé par cette idée, que le seul progrès dont l'humanité soit susceptible est le progrès intellectuel.

Nous n'avons pas à mentionner les auteurs vivants ; mais nous devons cependant nommer, à cause de son importance exceptionnelle, M. Herbert Spencer qui a rattaché la science sociale à la doctrine de l'évolution, et qui, seul depuis Bentham, a construit un système complet de philosophie morale et politique. Ses principaux ouvrages en ce genre sont : *Introduction à la science sociale* (Bibliothèque scientif. internationale, 1874) ; — la *Morale évolutionniste* (idem. 1880) et ses *Principes de sociologie* (trad. de Cazelles, 1875-1883).

Enfin, parmi les auteurs qui ont traité de l'économie politique et sociale, citons Malthus : *Essay on the principle of population*, 1798 ; Ricardo : *Principles of political economy*, 1817 — et le réformateur Robert Owen, dont voici les principaux ouvrages : *New views or Essais upon the formation of human caracter*, Lond. 1812 ; — *The book of the new moral World* (le livre du nouveau monde moral) ; — *Outline of the racional system* (plan du système rationnel.)

Nous ne donnons cette énumération que comme une esquisse superficielle de la littérature politique anglaise de notre siècle, dont nous pourrons peut-être parler un jour avec plus de détail.

ALLEMAGNE. — Nous reprenons la philosophie morale et politique

de l'Allemagne au point où nous l'avons laissée, c'est-à-dire avec Fichte. Ce philosophe, issu de Kant, a édifié un vaste système sur l'idée du Moi. Après ses *Considérations sur la Révolution française* que nous avons analysées plus haut (ch. IX), nous avons à mentionner : *Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre* (fondements du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science), 1797 ; — *System der Sittenlehre* (système de morale), 1799 ; — *Der geschlossene Handelsstaat* (l'État commercial fermé) — Dans ce dernier ouvrage Fichte penche vers le socialisme, après avoir dans ses premiers écrits porté presque jusqu'à l'excès le principe du droit individuel. — Schelling s'est peu occupé de politique; mais Hegel lui a fait une place dans la vaste concentration d'entités logiques qui constitue sa philosophie. Son principal ouvrage en ce genre est intitulé : *Naturrechts und der Staatswissenschaft*, Berlin, 1821. Cet ouvrage, suivant la méthode trichotomique de Hegel, est divisé en trois parties : 1° le droit abstrait : la propriété; 2° la moralité; 3° les mœurs; et cette troisième partie est à son tour divisée en trois : La famille, la société civile, l'État. Hegel admet la définition de Rousseau : L'État est la volonté générale. Il préfère la forme monarchique, mais limitée par des parlements. Il a développé énergiquement le principe de l'État et l'idée de la mission allemande.

Un autre philosophe qui s'est occupé de théories politiques, et a incliné vers une sorte de socialisme vague, qui n'a peut-être pas été sans quelque influence sur le socialisme d'État ou le socialisme de la chaire de nos jours, est Krause, dans son *Grundriss des Naturrechts*, 1803, dont les principales idées ont été reprises et développées par son disciple Ahrens dans sa *Philosophie du droit* (1844).

Tandis que la plupart des philosophes et publicistes allemands avaient développé surtout la notion de l'État, le principe individualiste était, au contraire, soutenu avec une grande force par G. de Humboldt dans plusieurs écrits politiques : *Ideen über Staatsverfassung durch die neue französische Constitution veranlasst* (Idées sur la conception de l'État suggérées par la nouvelle Constitution française). — *Ideen zu einem Versuche, die Grenzen der Wirsamskeit des Staats zu bestimmen* (publié seulement en 1851, quinze ans après la mort de l'auteur, écrit en 1791).

Dans un tout autre ordre d'idées, et en opposition avec les idées révolutionnaires de 1830 et de 1848, signalons Jul. Stahl (*Die Philosophie des Rechts nach geschichtliche Ansicht*, 1830-37 — et 1840-1854). Cet ouvrage, dominé par une tendance théologique, a été inspiré en partie, nous dit Ueberweg, par la dernière philo-

sophie de Schelling. C'est une tentative de politique rétrograde analogue à celle de de Maistre et de Bonald en France.

Signalons encore M. de Savigny, qui par son écrit sur la *Vocation de notre époque pour la législation et la jurisprudence* (1815) défendit avec éclat la cause de ce que l'on appelle l'*école historique* contre une tentative prématurée de codification applicable à l'Allemagne entière, proposée par le jurisconsulte Thibaut. Cette thèse, alors circonscrite à un sujet tout à fait spécial, où Savigny pouvait avoir raison, a pris depuis de bien plus vastes proportions. C'est le débat entre l'histoire et la philosophie que nous avons abordé nous-mêmes dans l'Introduction de cette nouvelle édition.

Enfin, pour terminer, rappelons les noms des deux plus célèbres défenseurs du socialisme allemand, qui, après la défaite du socialisme français, ont repris la cause à nouveau, et lui ont surtout donné un développement philosophique. Ce sont Lasalle et Karl Marx. Le principal ouvrage de ce dernier est : *Das capital* (1867). L'autre a répandu surtout ses idées, à la manière de Proudhon, dans des brochures, dont la plus importante est : *Das Arbeiterprogramm* (le programme des ouvriers). — (Sur ces deux auteurs et leurs successeurs, voir le *Socialisme contemporain* de M. de Laveleye, les *Théoriciens du socialisme en Allemagne* de Maurice Block).

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

Tous les auteurs étudiés et analysés dans ce livre sont mentionnés ici, avec renvoi au texte et indication du tome et de la page, à la fin de chaque article. En outre nous avons ajouté quelques auteurs et écrits qui n'avaient pu prendre place dans le texte lui-même ; enfin nous avons profité de cet index pour combler quelques lacunes et rectifier quelques erreurs (1).

(1) Nous devons remercier ici M. F. Picavet, agrégé de philosophie, chargé de la surveillance de la bibliothèque d'agrégation à la Faculté des lettres, qui a bien voulu nous communiquer un certain nombre d'indications bibliographiques.

Les Livres sacrés de l'Orient (éd Firmin Didot). — I, 28.

Locke (John), *Two treatises of government : in the former, the false principles of Dr R. Filmer and his follower are detected and overthrown : the latter is an essay concerning the true origin, extent and end of civil government* (Londres, 1690, 18). trad. franç. de Coste (Amsterdam 1755, 12). — *The works of Locke, a new edition in ten vol.* (Londres 1823), trad. franç. de Thurot. : *Œuvres* 6 vol , 1821. — II. 198.

Sur Locke, voir Marion : *Locke, sa vie et ses œuvres* (Alcan, *Bibliothèque de philosophie contemporaine*; *la Philosophie générale de John Locke*, par H. Ollion (F. Alcan). — *Lettres inédites de John Locke à ses amis Nicolas Thoinard, Philippe Van Limborch et Edward Clark*. Publiées avec une introduction et des notes explicatives par M. Henry Ollion (F. Alcan).

De Lolme. *la Constitution de l'Angleterre, ou état du gouvernement anglais, où il est comparé à la fois avec la forme républicaine du gouvernement et avec les autres monarchies de l'Europe*. (Amsterdam. 1771; Genève, 1787). C'est par erreur que, dans le texte, nous avons dit que le livre avait paru à la veille de la Révolution — II, 403.

Louis XIV, *Œuvres* (6 vol. in-8, 1806). — II, 285.

Luther, *Opera Latina*, Iéna, 1558. —*Œuvres allemandes*, 1711, Halle. — *Lettre aux paysans* (*Mémoires de Luther*, par Michelet, 2 vol. 1875). — II, 3-7.

Mably (L'abbé), *Observations sur l'histoire de France* (1765). — II, 321. — *Parallèle des Romains et des Français par rapport au gouvernement* (2 vol. in-12. 1740). — *Entretiens de Phocion* (1763, Amsterdam). — *De la législature ou du principe des lois* (Amsterdam. 1776). — *Doutes proposés aux économistes sur l'ordre essentiel des sociétés* (La Haye, 1768). — II, 650.

Machiavel et le Machiavélisme (Voir la note bibliographique sur la littérature du Machiavélisme, tom. I, 597). — Critiques de Machiavel, I. 583: Bosio et Ribadeneira, I, 584 (voir même note, I, 597).

Mackensie, *Jus regium contrà Buchanan, Milton*, etc. (Londres, 1684).

Malebranche. *Traité de morale* (1684). — Nous résumerons ici brièvement l'exposition de la morale de Malebranche, qui était dans notre 1re édition (tom. II, p. 234), mais que nous avons retranchée comme ayant trop peu de rapports avec la politique. Le principe de Malebranche est le principe même du platonisme. La raison humaine n'est que le reflet de la raison divine. Deux sortes de rapports dans l'éternelle raison : rapports de *grandeur* et rapports de *perfection*. Les uns relèvent des mathématiques, les autres de la morale. La vertu fondamentale est l'amour de l'ordre, c'est-à-dire l'amour des choses dans leur ordre de dignité et de perfection. La vertu est une habitude. Les actes produisent les habitudes et les habitudes produisent les actes; seulement, on peut toujours agir contre l'habitude dominante. Les causes occasionnelles de nos habitudes sont au nombre de deux : la lumière et le sentiment. L'intelligence du bien a lieu par le moyen de l'attention qui est « une prière naturelle par laquelle nous obtenons que Dieu nous éclaire ». C'est ce que Malebranche appelle la *force d'esprit*. A la force d'esprit s'ajoute la *liberté d'esprit*, ou faculté de consentir ou de ne pas consentir à la vérité. Deux sortes de motifs s'ajoutent à la lumière pour nous déterminer à agir : l'un naturel, l'amour-propre ou désir du bonheur; l'autre surnaturel, la grâce. Le désir du bonheur se confond avec l'amour de Dieu. Il y a trois sortes d'amour : l'amour d'union. l'amour d'estime et l'amour de bienveillance. Le premier ne peut s'appliquer qu'à Dieu, les deux autres ont pour objet les créatures. L'amour d'union, appliqué aux créatures, est contraire à l'ordre, parce que les créatures, selon la métaphysique de Malebranche, sont incapables d'action, et par conséquent ne peuvent être causes d'aucun bien. La tendance de

cette morale est toute mystique.

Malouet. *Considérations sur le gouvernement qui convient a la France* (1789). — II, 405.

Mandeville, *la Fable des abeillles ou les vices privés font la prospérité publique* (1723). Trad. franç. par Bertrand (Amsterd. 4 vol. in-8, 1740). Réfuté par Berkeley dans *Alcyphron* (1732). — II, 543.

Manou (*les Lois de Manava-Dharma-Sastra*, trad. franç. de Loiseleur Deslongchamps (Paris, 1833, 8). — I, 4.

Marca (de), *De Concordia sacerdotii et imperii*, Paris, 1704, in-f°.

Marc-Aurèle, *Pensées* (τὰ εἰς ἑαυτόν). Oxford, 1704, avec notes de Gataker et Stanhope, 1707. — Ed. Schultz (1802). — Trad. franç. de Barthelemy Saint-Hilaire, 1875. — I, 241.

On peut extraire du livre de Marc-Aurèle quelques pensées sur la politique, par exemple celle-ci : « Mon frère Sévérus m'a fait connaître Thraséas, Helvidius, Caton, Dion, Brutus. Il m'a fait concevoir ce que c'est qu'un Etat libre, où la règle est l'égalité naturelle des citoyens, et l'égalité de leurs droits ; il m'a donné l'idée d'une royauté qui place avant tout le respect de la liberté des citoyens. »

Mariana (Jésuite), *De rege* (1613, privilège de 1598). Voir l'article de Bayle. — II, 89

Anti-Mariana, par Michel Roussel, Rouen, 1610, 8. — Bayle qui le cite (art. *Mariana*), dit qu'il soutenait (chap. xvii) que « les princes souverains ne dépendent que de Dieu et qu'il appartient à lui seul d'en faire justice ».

Marnix de Sainte-Aldegonde, *Révolutions politiques ou Maximes d'Etat*, Bruxelles, 1612 (voir les œuvres d'Edg. Quinet).

Marsile de Padoue (dans la collection de Goldast : *Monarchia*), — Sur Marsile de Padoue, voir Ad. Franck, *Réformateurs et publicistes*, p. 135, et M. Baldassar Labanca : *Marsilio di Padova*. — I, 457.

Martha, *Etudes morales sur l'antiquité*, Paris, 1883. — I, 237.

Matter, *Histoire du Gnosticisme*. — I, 311.

Mazarinades, 140 vol. in-4, Bibliothèque de Chartres. — (*Biographie universelle*, art. *Mazarin*).

Melanchton, *Epitome philosophiæ moralis*. — *Œuvres*, éd. Bratschneider, t. XII. *Disputationes de rebus publicis*. — II, 11 (c'est par erreur qu'à la page 12, nous avons cité les tomes VII, X et XI. C'est toujours ce même tome XII qu'il faut consulter).

Mercier de la Rivière, *De l'ordre essentiel des Sociétés* avant 1767. — II, 637.

Mérimée (E.), *Essai sur la vie et les œuvres de Fr. de Quevedo* (Paris, 1886). — II, 141.

Milton, *Opera latina* (Amsterdam, 1698). — *Areopagitica* (1644). — *Iconoclastes* (1649). — *Defensio pro populo anglicano* (1651). — *Of civil power in ecclesiastical causes* (1657). — Pour la bibliographie complète de Milton voir Geffroy : *Ecrits politiques de Milton* (1848) — II, 188.

Minghetti, *Rapports de l'économie politique avec la morale et le droit* (Bologne, 1858 ; trad. française, 1863.)

Mirabeau, *Essai sur le despotisme*, 1772. — *Les lettres de cachet et les prisons d'Etat*, 1782. — *La Monarchie prussienne*, 10 vol. in-8, 1787. — *Sur la réforme des Juifs*, Londres, 1787. — II, 720.

Modrevius (André), *De republica emendanda*. « Ses livres sont fort estimés, dit Bayle (art. *Modrevius*), ils ont fait ranger l'auteur parmi ceux qui ont écrit le plus sensément de la politique : *gravioribus politicis haud dubiè annumerandus est* ; *egregiè enim disputat : magnaque libertate in vulgares errores invehitur* (Bosius, *Dissertatio de prudentia civili*).

Montaigne (*Essais*). — II, 83. — On peut extraire de Montaigne quelques passages sur la politique, la plupart empreints de scepticisme ; par exemple, ce passage sur Machiavel : « Notamment aux affaires politiques il y a un beau champ ouvert au branle et à la contestation... Les discours de Machiavel, pour exemple, étaient assez solides pour le subject, si y a-t-il eu grand aisance à les combattre : et ceux qui l'ont faict n'ont pas laissé moins de facilité à combattre les leurs. Il s'y trouverait

Paolo servita, come debba governarsi la Republica veneziana per havere il perpetuo dominio, Venise, 1681; trad. en franç. par l'abbé de Marsy sous ce titre : *Le Prince de Fra Paolo*, Berlin, 1751. — I, 561.

Paruta (Paul), *Della perfezione della vita politica libri tre*, Venise, 1579. — *Discorsi politici divisi in due libri*, Venise, 1569. — I, 517.

Pascal, *Pensées*, édit. Ern. Havet (3e éd. 1881). — II, 273.

Pasquier (Estienne), *Recherches sur la France*, 1561. — *Œuvres*. Amsterd. 1723, 2 vol. in-fol. — II, 110.

Patricius, *De institutione republicæ*. Strasbourg, 1591.

Penn (G.), *Histoire abrégée de la Société des Quakers*. — *Projet de gouvernement pour la Pensylvanie*, 1682. — *Œuvres choisies*, Londres, 1782. Suivant Franklin, le plan de G. Penn, dans la Pensylvanie, serait imité de l'*Océana* d'Harrington.

Pertz, *Monumenta historicorum Germanorum*. — I, 357.

Philon le juif (voir la note). — I, 486.

Phocylide, *Gnomici*, éd. Tauchnitz. — I, 58.

De Saint-Pierre (l'abbé), *Projet de paix perpétuelle*. Utrecht, 1713, 3 vol. in-12. — *Discours sur la polysynodie*. Amst. 1718, 4. — Le recueil de ses ouvrages a été publié sous le titre d'*Ouvrages de politique et de morale* (1738-17, 41, 18 vol. in-12). - II, 306. (Voir Goumy.)

Pithou (Franç.), *De la grandeur des droits et prérogatives des rois et du royaume de France*, 1587. — II, 110.

Pithou (Pierre), *les Libertés de l'Eglise gallicane*, 1639; réimprimé par Dupin aîné en 1821 et 1825. — II, 110.

Ayant omis d'analyser ce livre qui ne touche d'ailleurs qu'indirectement à notre sujet, nous le résumerons en quelques mots. L'auteur résume les objections contre ces libertés. 1° C'est séparer l'Eglise de France de l'Eglise universelle ; 2° ce ne sont que chimères ; il n'y a rien d'écrit ; 3° ce sont des privilèges concédés par le pape et qui peuvent être révoqués par lui. L'auteur répond à ces trois objections (II). Les principales de ces libertés sont réunies dans les maximes suivantes, reproduites plus tard en 1682 (voir notre chapitre sur Bossuet, p. 290) : 1° Les papes ne peuvent rien commander ni ordonner en ce qui concerne les choses temporelles. 2° Encore que le pape soit reconnu pour suzerain des choses spirituelles, toutefois, en France, la puissance absolue et infinie n'a point de lieu, mais est bornée par les canons et règles reçus en ce royaume (v et vi). 3° Les rois très chrétiens ont exposé non seulement leurs moyens mais encore leurs personnes pour mettre, rétablir et maintenir les papes dans leur patrimoine, leur rendant de franche volonté une obéissance non servile, mais filiale. 4° Le pape ne peut donner le royaume de France ni en priver le roi (xv). C'est aller à la ruine de l'Eglise qu'un roi frappé bien ou mal par l'excommunication soit exposé à la fureur des assassins. Les sujets ne peuvent être dispensés ni absous par le pape, de l'obéissance qu'ils doivent au roi parce que cette obéissance est de droit divin (*Id.*). — Le pape ne peut, ni par lui, ni par son légat, exercer juridiction sur les sujets du roi (énumération des cas contestés), ni absoudre les sujets dudit cas.

Placidus (Petersen), *Literatur der Staatslehre*, 1798.

Platonis *Opera*, éd. Becker, avec référence à l'édition d'Henri Etienne (références dans toutes les éditions). Sur la bibliographie de Platon, voir Uberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, tom. I. — I, 103-161.

Pluquet, *Dictionnaire des hérésies*. — I, 310.

Plutarque, *Stoicorum repugnantiæ* (*Opera moralia*, éd. Didot, 1868). — Trad. d'Amyot (édit. Janet et Cotelle, 1818).

Polybe (édit. Schweigauser, Leips. 1792 et éd. Didot. — I, 250.

Poynet, *The short Treatise of political power and of the true obe*

dience with subjects to kings, 1556. — II, 48.

PRICE, Richard, *Revue des principales questions et difficultés en morale*, 1758. Voir l'analyse de cet ouvrage par Th. Jouffroy (cours de droit naturel, 21 et 22ᵉ leçons). En politique, Price est un écrivain très libéral et même presque démocrate. Ses principaux écrits sont : *Observations sur la liberté civile, sur la justice et la politique d'une guerre avec l'Amérique*, 1775. — *Observations sur la nature du gouvernement civil*, 1777. — *Observations sur l'importance de la révolution américaine, et sur les moyens de la rendre utile au monde*, 1784. — *Sermons sur l'évidence d'une période à venir d'amélioration dans l'état du genre humain, avec les moyens et l'obligation d'en rapprocher le terme*, 1787.

PRIESTLEY, *Essay of the first principles of government*. Lond. 1768.

PUFENDORF (Samuel), *Elementa jurisprudentiæ naturalis methodo mathematica*, La Haye, 1660. — *De jure naturæ et gentium*, lib. VIII. Lond., 1672, in-4. —(Amsterd. 1729-1740). *De officio hominis et civis*, lib. IV, Lond., 1673, trad. par Barbeyrac. — II, 235.

RAMSAI (le chevalier), *Essai sur le gouvernement civil*. Lond. 1721, 12. — II, 292.

Rapports de la morale et de la politique

Voir les ouvrages cités à la fin de l'introduction, p. XCVII, et aussi *Littérature du machiavélisme*, I, et plus haut Hobbes et ses critiques.

RAYNAL (abbé), *Histoire philosophique des établissements de commerce dans les Indes* (1770, non signé, et 1780, 10 vol. in-8.) — *Lettre du président de l'Assemblée nationale* 1791, dans laquelle, signalant le danger de l'abaissement du pouvoir royal, il rétractait implicitement ses principes antérieurs. — II, 497.

Recueils généraux

ARNDT, *Bibliotheca politica heraldica*, Leips., 1706. — *Bibliothèque de l'homme public*, ou analyse raisonnée des principaux ouvrages français et étrangers sur la politique en général, les finances, compilation à laquelle ont travaillé Chapelier, Pessonel, Condorcet, etc. (Paris, 28 vol. in-8, 1790-1792). — BLASKY, *History of political literatur*. Londres, 1855. — BUSS, *Geschichte der Staatswissenchaft dargestellt nach der wichtigsten Entwicklungen*. Fribourg et Carlsruhe, 1858. — GLAFEY, *Historia juris naturalis*, p. 138, Leips. 1739. (En allemand, *Geschichte der Recht der Vernunft*.) — HILDEBRAND (Karl), *Geschichte und System der Rechts und Staats philosophie*, 1859. — MATTER, *Histoire des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles*. Paris, 1836. — MEISTER, *Bibliotheca juris naturalis et gentium*. — MOHL (Robert von), *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenchaffen, in monographien dargestellt*. Erlangen, 1858, 3 vol. in-8. Ce livre est très important, et nous a beaucoup servi pour la bibliographie politique. — NAUDÉ (Gabriel), *Bibliotheca politica*, 1633. — RAUMER, *Uber die geschichtliche Entwicklung der Begriffe von Staatsrecht und Politik*. Leips., 1826. — RÉAL, *la Science du gouvernement* (voir surtout le tome VIII : *Examen des principaux ouvrages composés sur des matières de gouvernement*, 1767). — REINHARD, *Theatrum prudentiæ elegantioris*. Viterb. 1702. — ROSSBACH, *Die Grundrichtungen in der Geschichte der Staatswissenschaft*. Erlangen, 1848. — SCHNITTHENNER, *Von Staat uberhanpt, und die Geschichte seiner Wissenschaft*, Giessen, 1832. — SCHÖN, *De litteratura politica medii ævi*, 1834. — WITZEL, *Geschichte der Staatswissenschaft*. Stuttg. et Tubing, 1832-1833.

Recueil des pièces concernant les doctrines et pratiques romaines sur la déposition des rois. (Genève, 1627.) — II, 85.

RÉMUSAT (Ch. de), *la Philosophie anglaise* (2 vol. in-8, 1875). — II, 193. — *Etudes sur l'Angleterre* (2 vol. in-8, 1856). — II, 221.

Romans politiques

TABLE ALPHABÉTIQUE
DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES

DU

TOME SECOND

SUITE DU LIVRE TROISIÈME

CHAPITRE III

La politique protestante.

CHAPITRE IV

LA POLITIQUE CATHOLIQUE AU XVI[e] SIÈCLE. — L'ÉCOLE ET LA LIGUE.

CHAPITRE V

LES PHILOSOPHES ET LES UTOPISTES.

LIVRE QUATRIÈME

Les temps modernes

CHAPITRE PREMIER

ANGLETERRE. — HOBBES.

CHAPITRE II

ANGLETERRE. — LOCKE.

CHAPITRE III

HOLLANDE ET ALLEMAGNE. — DROIT NATUREL. — GROTIUS, LEIBNIZ ET SPINOZA.

CHAPITRE IV

France. — Bossuet et Fénelon.

CHAPITRE V

Montesquieu.

CHAPITRE VI

Voltaire et Rousseau.

CHAPITRE VII

Les encyclopédistes.

CHAPITRE VIII

La philosophie politique en Italie et en Ecosse

CHAPITRE IX

La philosophie allemande. — Kant et Fichte.

CHAPITRE X

ECONOMISTES ET COMMUNISTES. — LA DOCTRINE DU PROGRÈS.

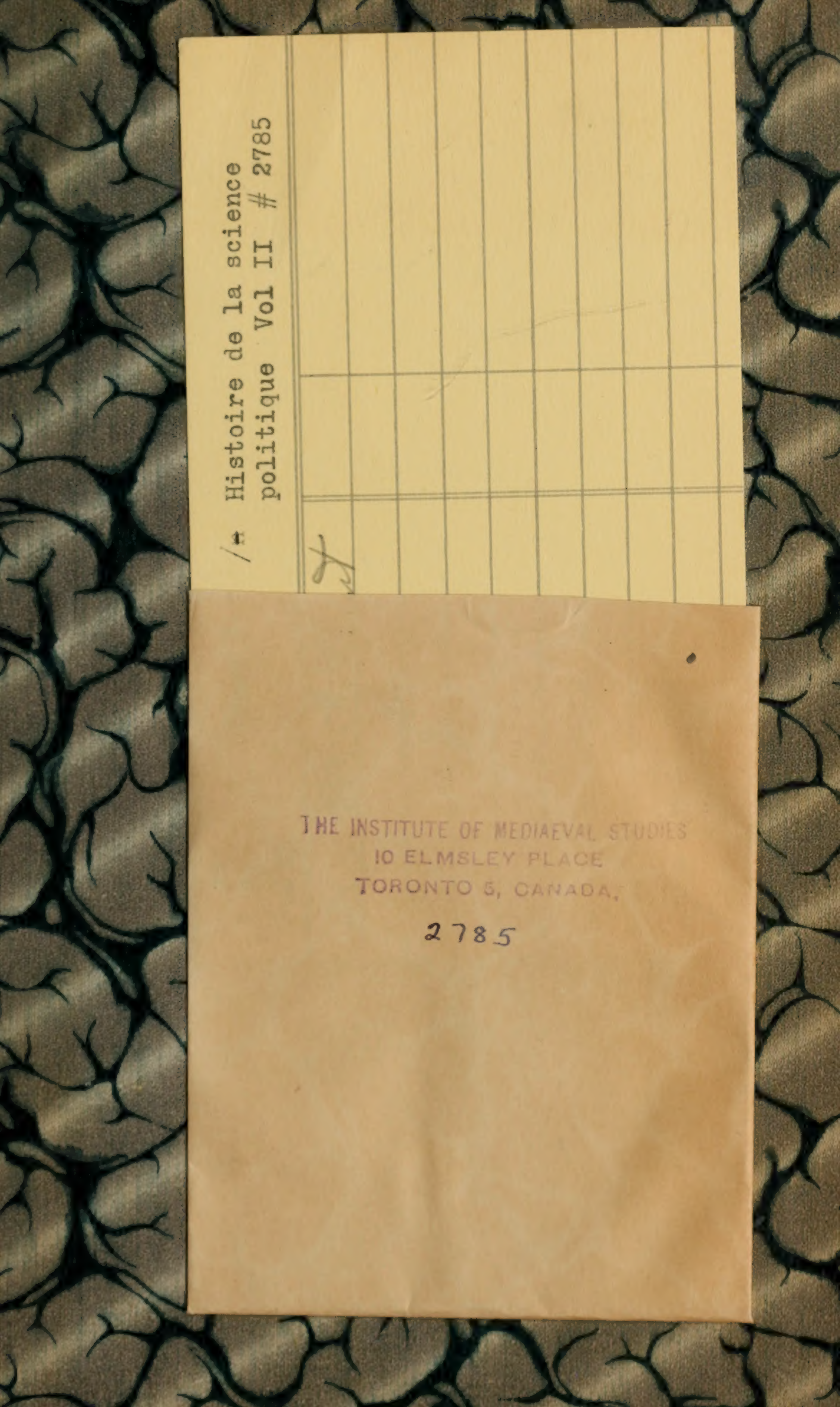
CHAPITRE XI

LA RÉVOLUTION AMÉRICAINE ET LA RÉVOLUTION FRANÇAISE.

CONCLUSION

5588. — TOURS, IMPRIMERIE E. ARRAULT ET C[ie].




Histoire de la science
politique Vol II # 2785
THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA,
2785

